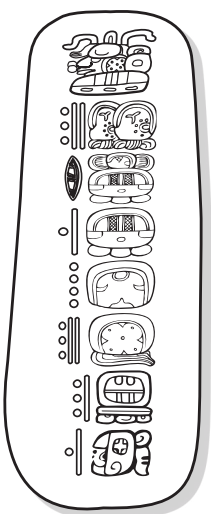
Sobre el pensar intercultural-decolonial

El proyecto intercultural-decolonial
del pensamiento maya contemporáneo
en Guatemala

Juan Blanco



Chi Bak'tun, K'atun, Tun, Winaq, Q'ij.
Chi Aj, K'ayab', Chi Iximulew.

Guatemala, 21 de febrero de 2019

Segunda edición, 2019
Primera edición en Maya' Wuj

Primera edición Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihen Monographien. Band 66. Aachen: Verlag Mainz, 2016.

Choltun	
Cholq'ij	
Ab	

Ilustración de portada
Ángel Poyón de la serie *Chi q'acho, Chi q'axe'el/ "a nuestra casa, a nuestra raíz"*. 2014

© Juan Blanco
© Editorial Maya'Wuj
ISBN: 978-9929-634-73-2

5ª Calle 1-61 zona 1, Guatemala, Guatemala C. A.
mayawujgt@gmail.com
Teléfono 2220 2956

Le jun che'abaj, le k'o kan pa le jun uxaq wuj, kuk'ut le k'olib'al rachi'l le q'ij xmajtaj utz'ajik we jun wuj ri'. Tz'ibatal pa K'iche' ch'ab'al xuqe' pa Kaxlan tzij. Tz'ib'atal pa Choltun, Cholq'ij xuqe' ruk' ri Ab' rech ri maya' retal q'ij.

La escritura maya de la página anterior indica la fecha y lugar de la edición del libro. La escritura está en K'iche' y Castellano. Seguimos el recuento del tiempo según el Choltun, Cholq'ij y el Ab' del sistema maya.

A Inés y Josefina

Índice

Prefacio a la segunda edición 13
Introducción 15

Nab'ey Tanaj - Capítulo 1

Sobre el pensar intercultural-decolonial. Articulación del proyecto de filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt y el «pensamiento decolonial» 33
1.1. Raúl Fornet-Betancourt: el proyecto de «transformación intercultural de la filosofía» 38
1.1.1. Del pensar contextual al pensar contextual radical 39
1.1.1.1. «1992» o la eclosión de la filosofía contextual interculturalmente orientada..... 39
1.1.1.2. La «filosofía latinoamericana» como pensar contextual..... 43
1.1.1.3. La radicalización del pensar contextual 52
1.1.2. La transformación intercultural de la filosofía como proyecto 57
1.1.2.1. De la inculturación de la filosofía a su intercultural transformación 57
1.1.2.2. «Reaprender a pensar» 60
1.1.2.3. Transfigurar interculturalmente la filosofía 64
1.1.3. Claves para el diálogo intercultural de saberes..... 68

1.1.3.1. Comprensión intercultural de la cultura 69
1.1.3.2. Presupuestos hermenéuticos y epistemológicos del diálogo intercultural de saberes 75
1.2. Eclosión y premisas orientadoras del «pensamiento decolonial» 79
1.2.1. La eclosión del «giro decolonial» desde Latino(-)América 80
1.2.1.1. De la «postcolonialidad» a la «decolonialidad» 80
1.2.1.2. Destrucción del mito de la modernidad. 85
1.2.1.3. «Colonialidad del poder, del ser y del saber»: el lado oscuro de la modernidad .. 91
1.2.2. La fundación de la «colonialidad del ser y del saber» 95
1.2.2.1 Colonización cartográfica de los territorios y de la memoria de sus habitantes .. 97
1.2.2.2. La empresa militar del «ego conquiro» moderno 99
1.2.2.3. La práctica del «escepticismo misantrópico colonial» o la «sospecha sobre la humanidad» del conquistado..... 102
1.2.2.4. Obliteración de los saberes de la alteridad 105
1.2.2.5. La «colonización del tiempo» o la «negación de la coetaneidad» de la alteridad. 106
1.2.3. Repercusiones planetarias de la «colonialidad del ser y del saber»: la globalización del racismo 109

1.2.3.1. La emergencia del racismo planetario . | ·‖ 111
1.2.3.2. «América Latina» y la «colonialidad del ser y del saber»..... | ⁝‖ 113
1.3. Claves para la «decolonialidad del ser y del saber»: articulación del proyecto de filosofía intercultural y el «pensamiento decolonial» ..... | ·‖‖ 116
1.3.1. Allende la invisible monoculturalidad moderna/colonial ..... | ⁝‖‖ 119
1.3.2. «Desobediencia epistémica» y emergencia de la «polifonía epistémica»..... ·| · 121
1.3.3. De la uni-versalidad a la pluri-versalidad: una genealogía otra de pensamiento..... ·| ·| 126
1.4. Conclusión. Hacia un pensar intercultural-decolonial..... ·| ‖ 130

Ruka'n Tanaj - Capítulo 2

Colonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala: producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas ..... ·| :‖‖ 137
2.1. La producción de la sub-alteridad de los mayas: el mundo moderno/colonial criollo-ladino-liberal ..... :| · 141
2.1.1. «Escepticismo misantrópico» y «teo-política» colonial: los cimientos del mundo colonial ..... :| · 141
2.1.2. «Teo-política» como «necro» y «bio-política»..... :| | 145

2.1.3. De la «teo» a la «ego-política» o sobre la gestión de la colonialidad en contextos [post-]coloniales 155
2.1.4. El sub-alter [post-]colonial: el «indio», rémora del progreso 164
2.1.5. El no-«indio» y la gestión de la sub-alteridad 169
2.2. La gestión de la sub-alteridad de los mayas: indigenismo, ladinización y proletarización en Guatemala 174
2.2.1. La antropología y la gestión de la colonialidad: proyecto indigenista y ladinización 176
2.2.2. Indigenismo, «retórica de la modernidad» y «colonialidad del ser» en la antropología guatemalteca 186
2.2.3. El sub-alter: «rémora» de la revolución 200
2.2.4. ¿Sub-alter ladino? 207
2.3. Resurgimiento de la «teo-política» en el siglo XX 214
2.3.1. Reorganización de la «teo-política» en contextos [post-]coloniales 214
2.3.2. «El catequista»: ¿sub-alter de la cristiandad [post-]colonial? 221
2.3.3. ¿«Teo-política» anti-sistémica? 227
2.3.4. Neo-requerimiento: «necro» y «bio-política» finisecular 236
2.4. Conclusión 245

Rox Tanaj - Capítulo 3

Irrupción de la decolonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala: el proyecto intercultural-decolonial maya 247

3.1. Eclosión del «escepticismo decolonial» maya: emergencia del pensamiento maya contemporáneo 252

3.1.1. «Declaración de Iximché»: los cimientos del proyecto intercultural-decolonial maya 260

3.1.2. «La violación de los derechos indígenas en Guatemala»: el des-ocultamiento de la colonialidad del poder, del ser y del saber..... 267

3.1.3. «Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal»: «escepticismo decolonial» revolucionario 275

3.2. Eclosión de la «desobediencia epistémica» decolonial en Guatemala..... 283

3.2.1. El testimonio o el ejercicio de la «desobediencia epistémica» 287

3.2.2. «Jub'aq Omay Kuchum K'aslemal. Cinco Siglos de Encubrimiento»: sobre la genealogía de la colonialidad y de la decolonialidad 297

3.3. El «movimiento maya» en Guatemala 305

3.3.1. De la «ladinización» a la «mayanización».. 307

3.3.2. El proyecto intercultural-decolonial maya: allende la dicotomía «popular»-«cultural»..... 316

3.3.3. «Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas»: los frutos del pensamiento maya contemporáneo 325
3.4. ¿«Escepticismo misantrópico» recargado? 334
3.4.1. «Etnohisteria», «balcanización» o «racismo al revés» 335
3.4.2. Atentado contra la «unidad nacional» o sobre el «terrorismo maya» 343
3.4.3. El «síndrome de Maximón» o la esencialización de las diferencias 346
3.5. Conclusión: El pensamiento otro maya y el proyecto intercultural decolonial 353

Rukaj Tanaj - Capítulo 4

Sobre el [sub-]proyecto ontológico y epistémico del pensamiento maya contemporáneo 357
4.1. ¿Qué es el «pensamiento maya contemporáneo»? 367
4.1.1. Fases del pensamiento maya contemporáneo 373
4.1.2. Vertientes del pensamiento maya contemporáneo 379
4.1.3. La/el «intelectual maya decolonial»: el sujeto del pensamiento maya contemporáneo. 386
4.1.4. Sobre el pensar intercultural-decolonial maya..... 392
4.2. Sobre el [sub-]proyecto de (re)afirmación de una ontología maya 398
4.2.1. Hacia la conformación de una ontología política decolonial 401

4.2.2. «Hacia la descolonización winaq» 411
4.2.3. «Ru rayb'äl ri qach'akul» o el proyecto de descolonización del cuerpo y la sexualidad maya 417
4.2.4. Descolonización de la memoria o sobre la tradición decolonial maya 424
4.3. [Sub-]proyecto de descolonización epistémica 436
4.3.1. Con la epistemología occidental más allá de la epistemología occidental 437
4.3.2. Contextualidad del pensamiento maya ... 443
4.3.3. Tiempo sin progreso o sobre la coetaneidad decolonial 448
4.3.4. Terrorismo epistémico 454
4.4. Conclusión: Contextualidad, terrorismo y «opción decolonial» 458

Ro' Tanaj - Capítulo 5

«Meditaciones mayistas»: Con el pensamiento filosófico latinoamericano más allá del pensamiento filosófico latinoamericano 461
5.1. Pensamiento indígena contemporáneo y la filosofía latinoamericana 468
5.1.1. La coetaneidad indígena aún negada: reflexión filosófica intercultural sin decolonialidad 474
5.1.1.1. Miguel León Portilla: La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes 474
5.1.1.2. Josef Estermann: Filosofía andina 480

5.1.2. La interpelante coetaneidad indígena: reflexión filosófica intercultural-decolonial.... 487
5.1.2.1. Rodolfo Kusch: El pensamiento indígena y popular en América 488
5.1.2.2. Carlos Lenkersdorf: Filosofar en clave tojolabal..... 494
5.2. El pensamiento maya contemporáneo y la filosofía en Guatemala 501
5.2.1. De la «integración» a la «liberación». Mario Payeras: Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca 506
5.2.2. De la «liberación» al «reconocimiento». Antonio Gallo: Los Mayas del siglo XVI.. 515
5.2.3. Entre multi e interculturalidad. Cátedra Bartolomé de las Casas..... 522
5.3. Consideraciones finales. «Meditaciones mayistas»: rupturas ontológicas y epistémicas del pensamiento maya contemporáneo 530

Conclusiones para un comienzo 535
Bibliografía citada..... 543
Anexos..... 585



Prefacio a la segunda edición

La actualidad, vigencia y vitalidad del proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo demuestra continuar con el desmontaje del mundo moderno/colonial guatemalteco. Las publicaciones de intelectuales mayas como las de Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes y Alberto Esquit Choy; la consolidación del proyecto de las Universidades Mayas (Ixil y Kaqchikel); la emergencia de las propuestas de configuración de un Estado Plurinacional (desarrolladas por el Comité de Desarrollo Campesino, la Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej y del Consejo del Pueblo Maya); y la «opción decolonial» asumida por artistas mayas como Benvenuto Chavajay, Manuel Chavajay, Antonio Pichillá, los hermanos Ángel y Fernando Poyón, Marilyn Boror y Sandra Monterroso, entre otros, siguen arremetiendo contra el «mundo de los vencedores» (monocultural, falopatriarcal, racista y explotador) y apostando activamente por la configuración de «un mundo donde quepan otros mundos».

De la eclosión, perfil y algunos representantes de dicho proyecto –que por diversas razones no pudo considerar a los intelectuales, artistas y propuestas antes mencionados– da cuenta este ensayo de filosofía en proceso de transfiguración intercultural-decolonial. La primera edición, bajo el cuidado de Raúl Fornet-Betancourt, apareció como tomo

66 de *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Serie Monografía*, en 2016, y constó de 200 ejemplares. La mayoría de los cuales fue distribuida fuera de Guatemala. El contenido de esta edición fue presentado como tesis de doctorado en la Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S.J., Alemania. Una estancia larga de estudios e investigación, de 2011 al 2015, financiada por una beca del KAAD (Katholischer Akademischer Auserländer-Dienst/Sevicio Católico de Intercambio Alemán), permitió la elaboración y publicación de la primera versión de este ensayo.

La presente edición, a excepción de mínimos cambios de redacción, ortografía y sintaxis, reproduce el contenido ya publicado. La Editorial Maya Wuj ha tenido a bien la publicación de una segunda edición con el fin de hacer accesible al público de la región centroamericana el contenido de esta investigación. Una estancia corta de estudio y actualización (de julio a septiembre de 2017, en Estocolmo, Suecia), financiada parcialmente por la Universidad Rafael Landívar, hizo posible la revisión y preparación de este libro. El apoyo del equipo de investigación del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad, de la Universidad Rafael Landívar, y del Vicerrector de Investigación, Juventino Gálvez, quienes asumieron generosamentes varias de mis tareas admistrativas durante mi ausencia, fue imprescindible para la preparación de esta edición. A estos agradecimientos sumo los que resguarda la primera edición.

Este sigue siendo un pre-texto para el polílogo que está por-venir.



Introducción[1]

I. Una búsqueda dialógica

Esta no es una reflexión adscrita a la «filosofía sin más»[2]. Se trata de un aporte al *proceso de transformación intercultural-decolonial de la filosofía*. El presente trabajo parte de la «des-definición» de la filosofía académica predominante y se abre a una «filosofía radicalmente contextual», supeditada a la interpelación y a los desafíos que provoca el *pensamiento maya contemporáneo* en Guatemala. No

1 Con el fin de facilitar la lectura del texto consideramos necesario precisar el uso de algunos signos ortográficos y énfasis. A) *Comillas 1* (“”): exclusivamente para citas textuales dentro de los párrafos y con la respectiva referencia bibliográfica. B) *Comillas 2* («»): para señalar conceptos y frases que han sido o serán explicados en su respectivo lugar y contexto. C) *Corchetes* ([ ]): c.1., para añadir información adicional sobre autores o personajes; c.2., para señalar cambios en citas textuales; c.3., para indicar el año de la primera edición de un texto considerado relevante; c.4., para referir al lector a las distintas secciones de este trabajo. D) *Cursivas*: para enfatizar un concepto o frase.

2 Una «filosofía sin más» se caracteriza por: a) una abstracta (descontextualizada) y universal pretensión de validez (*Geltungsanspruch*); b) sacraliza una determinada tradición de pensamiento (la europea) y determinados lenguajes (griego y latín, durante la Antigüedad y la Edad Media; alemán, francés e inglés, desde la Modernidad); c) el individuo-autor como exclusivo creador del filosofar.

buscamos acrecentar el caudal especulativo de la «filosofía sin más», pretendemos, más bien, perfilar y poner en marcha *un pensar filosófico otro*, adscrito al horizonte de la «filosofía contextual latinoamericana» y, en ocasiones, allende el mismo. Intentamos, por lo tanto, perfilar y practicar un *pensar intercultural-decolonial* a partir del diálogo *con* el pensamiento maya contemporáneo: pensamiento que surge de la experiencia, des-ocultamiento y desafío de la «colonialidad del poder, del ser y del saber». El pensamiento maya contemporáneo, afirmamos, es fundamentalmente *intercultural* y *decolonial*: *intercultural*, en cuanto producto del diálogo y articulación conflictiva de tradiciones de pensamiento: el pensamiento occidental y el pensamiento maya[3]; *decolonial*, en cuanto proyecto político, epistémico

3 Aquí nos desmarcamos de cualquier intento de *arqueologismo filosófico* que recurre exclusivamente a fuentes pre-hispánicas para develar los "atisbos racionales", los "claros vestigios de lo que hoy podemos llamar un saber filosófico" (León-Portilla [1956]1993: 5), y nos abrimos a la escucha del «pensar situado» y contemporáneo maya. La obra del mexicano Miguel de León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956), representa uno de los primeros acercamientos sistemáticos de la filosofía académica a los modos de pensar de los pueblos indígenas pre-invasión. Los esfuerzos del filósofo argentino Rodolfo Kusch, fundamentalmente *América Profunda* (1962) y *El pensamiento indígena y popular en América* (1970), quien realizando la investigación de campo en comunidades indígenas se dejó interpelar por "el hedor de América" (Kusch [1962]1975: 11), por otro "estilo de pensar" (Kusch [1970]1977:11), representan el primer intento de descolonización del filosofar latinoamericano por medio de la *inter*culturación de la filosofía. Años más tarde, la experiencia de vivir en comunidades indígenas permitirá a Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998), y a Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal* (2002), dar el paso decisivo hacia lo que Raúl Fornet-Betancourt (2001) señala como la "transformación intercultural de la filosofía". La «filosofía de la liberación», a diferencia de los autores citados, se ocupó de y se

y ontológico que ofrece alternativas a la «colonialidad del poder, del ser y del saber».

La última década del siglo XX atestiguó la efervescencia de las experiencias de resistencias y luchas de los pueblos indígenas en Latinoamérica: el polémico contexto de la «celebración» de los quinientos años del «encuentro de dos mundos» generó movilizaciones contra-celebrativas en todo el continente; el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992, por su parte, propició la visibilización internacional de la situación colonial de los pueblos indígenas; el levantamiento zapatista de 1994, además, develó el radical compromiso indígena en la lucha por la descolonización política, epistémica y ontológica. La filosofía latinoamericana, «filosofía eminentemente contextual», no quedó impasible ante esta corriente descolonizadora. La irrupción decolonial de los pueblos originarios y su deseo de configurar «un mundo donde quepan otros mundos» obligará a una radical transformación del quehacer filosófico latinoamericano.

De esta coyuntura continental e internacional nos concentramos en dos hitos relevantes para nuestra propuesta: la emergencia del «movimiento maya» en Guatemala y la eclosión del «proyecto de transformación intercultural de la filosofía» en Latinoamérica. En el caso del primer hito, nos acercamos a una parte de la producción bibliográfica[4] de las/los *intelectuales mayas decoloniales* surgida en las dos

dejó interpelar por los pueblos indígenas sólo tangencialmente. La categoría «pueblo», utilizada por esta para englobar la población del continente, representó un obstáculo importante para visibilizar las diferencias culturales.

4 Utilizaremos los términos "producción bibliográfica", "producción textual" y "producción académica" indistintamente para referirnos a las publicaciones impresas (libros y artículos).

últimas décadas, desde 1992 –año de la visibilización de las movilizaciones del «movimiento maya»– hasta el 2012 –año en que nuestra indagación comienza a configurarse–.[5] En dicha producción textual ha quedado plasmada una parte del *pensamiento maya contemporáneo*.[6] Aunque el pensamiento

5 Priorizaremos este período [cap. 4], sin embargo, haremos una revisión de algunas publicaciones de los años ochenta [cap. 3], consideración ineludible para perfilar el pensamiento maya contemporáneo de las décadas posteriores. En el exclusivo abordaje de la *producción textual* de intelectuales indígenas contemporáneos o *intelectuales mayas decoloniales*, para el caso, radica la diferencia de nuestra reflexión con los esfuerzos filosóficos mencionados en nota anterior. León-Portilla y Rodolfo Kusch escriben en momentos históricos donde el resurgimiento indígena se está gestando. Josef Estermann (1998: 57), por su parte, renuncia explícitamente a dicho camino por considerarlo reduccionista [cfr. 5.1.1.2]. Carlos Lenkersdorf, debido a la casi inexistencia de "fuentes" escritas tojolabales, aunque personalmente comprometido directamente con el "renacimiento de la conciencia tojolabal e india en general" (Lenkersdorf 2002: 20), no pudo asumir este sendero.

6 De los cuatro filósofos mencionados, Rodolfo Kusch (1977) utiliza la expresión "pensamiento indígena" para distanciarse, así lo creemos, del peligro del academicismo filosófico, consistente en atrapar el «pensamiento otro» indígena en categorías y taxonomías filosóficas tradicionales que, a veces de manera in-intencional, ocultan la particular experiencia epistémica indígena. En el trabajo de Kusch parecen ejemplificarse las palabras con las que Carlos Beorlegui (2004: 28) introduce su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*: "la filosofía se orienta de modo más estricto a plantearse, y tratar de responder, las preguntas fundamentales de la realidad y su fundamento, del ser y del sentido de la existencia humana, de la esencia de lo humano, etc. En cambio, el *pensamiento* hace referencia a un enfoque más general y menos estricto de estos problemas, constituyendo […] «el momento de máxima conciencia intelectual que de sí adquieren determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos»". «Pensamiento», además de indicar este "momento de máxima conciencia intelectual" o de *sentido* de la propia experiencia individual-grupal, expresa también «lo pensado» -una tradición- por

maya no puede ni debe ser reducido a dicha producción bibliográfica, el pensamiento –producto de un estilo de «pensar otro»– plasmado en la misma ha dado forma a *un proyecto intercultural-decolonial* que asume la (re)afirmación epistémica y ontológica del «pueblo maya». El segundo hito, el «proyecto de transformación intercultural de la filosofía» desarrollado por el filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, nos ofrece un *horizonte de reflexión filosófica contextual* que propicia el *encuentro con* el pensamiento maya contemporáneo. Este *encuentro* es ocasión para una «transformación intercultural» del quehacer filosófico. Una «transformación de la filosofía» acontece *en* el diálogo entre diversas tradiciones culturales de pensamiento. Ahora bien, puesto que a la creación de las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural le va de suyo el des-ocultamiento de las condiciones imposibilitantes del mismo, consideramos oportuno y necesario articular el «proyecto de transformación intercultural de la filosofía» con el «pensamiento decolonial». La articulación de estos proyectos permite perfilar un «pensar otro»: un *pensar intercultural-decolonial*. Éste hace posible develar en el *encuentro con* el *pensamiento maya contemporáneo* su *ímpetu decolonial* e *intercultural.*

De lo anterior se deducen los intereses del presente trabajo. No partimos de la colonizante pregunta de si existe o no pensamiento maya contemporáneo. Más bien elaboraremos una *interpretación* –contingente y abierta a la discusión– de éste como expresión –«lo pensado»– de un *pensar que surge de la experiencia de una larga «colonialidad del poder,*

el pensar. Teniendo en cuenta esta advertencia, preferimos el uso del término «pensamiento maya», además de ser esta la forma en que los mismos intelectuales mayas identifican su producción académica. «Pensamiento maya», entonces, expresa aquí «lo pensado» por un determinado pensar.

del ser y del saber» en Guatemala –«lo que da para pensar»–. Dicho en positivo, *el pensamiento maya contemporáneo es fundamentalmente intercultural y decolonial pues emerge como alternativa al «mundo colonial» que el pensamiento hegemónico*[7] *monocultural legitima y gestiona.* De aquí que podamos hablar de una *ruptura epistémica* del pensamiento maya contemporáneo. ¿*Ruptura epistémica* ante qué?: ante el pensamiento colonizante que por más de 500 años ha justificado el sometimiento, exclusión y opresión epistémica y ontológica del «pueblo maya». Este pensamiento colonizante es monocultural, homogeneizante, «productor de ausencias» e incapaz de reconocer en la producción de los/las intelectuales mayas contemporáneos la (re)afirmación de *un modo de ser y pensar otros*. Este «pensar otro» que permite producir una tradición de «pensamiento otro» posibilita la eclosión de una alternativa al «mundo colonial»: *un proyecto intercultural-decolonial*.

7 Con el término «hegemonía» y su derivado, «hegemónico», queremos hacer referencia a la «supremacía» o «dominio», para el caso, de un grupo étnico sobre otro(s), "destacando el aspecto coactivo respecto del persuasivo, la fuerza ante la dirección, la sumisión de quien es hegemonizado respecto de la legitimación y el consenso […]" (Bobbio, Matteucci y Pasquino [1976]1997: 747). Consideramos que esta es la forma en que, predominantemente, la hegemonía ladina o no maya se ha ejercido por más de quinientos años en Guatemala con el fin de gestionar la colonialidad. «Pensamiento hegemónico», entonces, hace referencia a la producción intelectual que *justifica y legitima* la supremacía de los no mayas sobre los mayas y, por ende, la sumisión de éstos. El «consentimiento» de los gobernados ha sido procurado ante todo por la «coacción»: una especie de *hegemonía en situación colonial.* En este sentido, la idea gramsciana de hegemonía –el desarrollo de un cuerpo ideológico legitimador del régimen político que propicie el «consentimiento» de los gobernados *sin coacción*– no ha sido el caso predominante en Guatemala.

Tres son los ejes que conforman el presente trabajo: a) un *pensar intercultural-decolonial* que propicia un determinado horizonte de comprensión; b) el pensamiento monocultural hegemónico fundador y gestor de la colonialidad; c) el pensamiento maya contemporáneo. Un *pensar intercultural-decolonial*, en primer lugar, posibilita un modo otro de comprender el quehacer filosófico al poner de manifiesto el *arraigo contextual* del pensar; en segundo lugar, propicia el *encuentro con* y la constatación de *un proyecto intercultural-decolonial* en el pensamiento maya contemporáneo; en tercer lugar, permite *develar* en la producción académica de los/las intelectuales mayas decoloniales la puesta en práctica de un *pensar intercultural-decolonial*. El segundo y tercer ejes son los elementos que se contraponen. El pensamiento maya contemporáneo surge fundamentalmente como *contraposición y alternativa* al pensamiento monocultural hegemónico que produce y gestiona la colonialidad desde hace más de 500 años. El «pensar otro» de las/los intelectuales mayas y el «pensamiento otro» que produce, al emerger en y como alternativa a una contextualidad dominada por la colonialidad, acontece como *ejercicio intercultural-decolonial* que pone en marcha la configuración de «un mundo donde quepan otros mundos».

II. Lo que nos ocupa

De la copiosa producción bibliográfica de las/los intelectuales mayas –que incluye artículos periodísticos, manifiestos, artículos académicos, revistas, libros, etc.– nos centramos fundamentalmente en los libros. En el caso de los/las intelectuales mayas, hemos seleccionado a seis de los más constantes y sistemáticos productores de pensamiento, y a quiénes puede considerárseles *intelectuales mayas*

decoloniales: Demetrio Cojtí Cuxil (*maya-kaqchikel*) (1991, 1995, 1997); Víctor Montejo (*maya-jakalteko*) (1999, 2005); Irma Alicia Velásquez Nimatuj (*maya-k´iche´*) (2002, 2008), Edgar Esquit (*maya-kaqchikel*) (2001, 2010); Ajb'ee Jiménez (*maya-mam*) (2008, [y Aj Xol Ch'ox] 2011) y Emma Chirix (*maya-kaqchikel*) (2010, 2012).[8]

Los criterios de selección de los autores y sus obras han sido los siguientes:

De los autores: a) provienen de distintos grupos lingüísticos mayas[9]; b) desarrollan su actividad intelectual y política

8 Ver Anexo VIII.

9 Debe decirse que éstos no representan la mayoría de los grupos lingüísticos mayas existentes en Guatemala. El término «maya», en su sentido lingüístico-formal, hace referencia a un conjunto de idiomas que comparten un tronco común: el «proto-maya» (cfr. McQuown, 1956). «Mayas», en este sentido, son los hablantes de uno o varios de dichos idiomas. Este criterio lingüístico-formal permite dar razón de dicho término, pero no de la compleja configuración y adscripción identitaria de quienes hoy en día se reconocen como «mayas», como veremos a lo largo de este trabajo. En Guatemala, con una población de casi 14 millones de habitantes, existen 25 idiomas distribuidos en 4 pueblos: el «pueblo maya», el «pueblo ladino», el «pueblo garífuna» y el «pueblo xinca». Según Leopoldo Tzian (2009: 16), "la población indígena [maya y xinca] incluyendo la población garífuna es un 61% […] del total de la población del país y la población ladina es un 39% […]. Del total de población indígena, un 99.52% es población maya […], un 0.37% es xinca […] y 0.11% es garífuna […]". De los 25 idiomas en Guatemala, 22 son mayas: "K'iche', Mam, Kaqchikel, Q'eqchi', Poqomchi', Q'anjob'al, Chuj, Ixil, Poqoman, Poptí (Jakalteko), Ch'orti', Awakateko, Chalchiteko, Achi, Akateko, Teko (Tektiteko), Uspanteko, Mopan, Itzaj, Sakapulteko y Sipakapense" (Tzian, 2009: 29) (Ver Anexos I-III). Datos similares ofrece Mikkelsen, 2014: 76. Bajo el concepto «Pueblo», Demetrio Cojtí (1994: 28-29), reproduciendo la definición de la Corte Internacional de Justicia, entiende "*un grupo de personas que viven en un país dado o localidad, que poseen una raza, religión,*

principalmente *sobre* y *para* Guatemala[10]; c) son parte del aún reducido número de intelectuales mayas que han realizado estudios de doctorado en el extranjero[11]; d) han desarrollado

idioma y tradiciones propias y que están unidas en un sentimiento de solidaridad, con el propósito de preservar sus tradiciones, de mantener su religión, de asegurar la instrucción de sus hijos de acuerdo con el espíritu y las tradiciones de su raza para darse asistencia" (Cursivas en el original). Consideramos importante hacer notar que grupos lingüísticos mayas también existen en México (Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Chiapas), Belice y Honduras, pero la mayoría ocupa el actual territorio guatemalteco (cfr. Cojtí, 1994). Es común a los intelectuales mayas escribir con mayúsculas adjetivos y nombres que hacen referencia al «pueblo maya» como estrategia de descolonización (cfr. Jiménez, 2009). Nosotros, en cambio, mantendremos las formas corrientes del idioma español (uso de mayúsculas únicamente para nombres propios). Con ello intentamos también poner de relieve y distinguir la creatividad decolonial de los intelectuales mayas.

10 Aunque no todos *en* Guatemala. Víctor Montejo, por ejemplo, desde su exilio a inicio de los años ochenta, desarrolla su actividad intelectual en los Estados Unidos de Norte América y, desde las últimas décadas, en el *Department of Native American Studies* de la Universidad de California en Davis.

11 Según Demetrio Cojtí (2010: 97): "Hacia el 2004 y para alrededor de seis millones de indígenas, existen 6 indígenas con Ph.D. o doctorado obtenidos en universidades extranjeras, casi todos apoyados por académicos extranjeros o universidades extrajeras". Los intelectuales mayas con un doctorado hacia el 2004 son: Demetrio Cojí (comunicación social: Lovaina, Bélgica [1980]), Víctor Montejo (antropología: Universidad de Connecticut [1993]), Enrique Sam Colop (lingüística: Universidad de Bufalo [1994]), Irma Otzoy (antropología sociocultural: Universidad de California en Davis [1999]), Vitalino Similox (sociología: Universidad de Salamanca [2004]) y Rigoberta Menchú (con varios doctorados Honoris Causa). El número, si bien aún reducido, ha aumentado en los últimos años y seguirá aumentando. Entre éstos puede mencionarse: Irma Alicia Velásquez Nimatuj (antropología: Universidad de Texas en Austin [2005]), Ajb'ee Jiménez (antropología: Universidad de Texas en Austin [2008]), Edgar Esquit (ciencias sociales: Colegio de Michoacán, México [2008]) y Emma Chirix (ciencias sociales:

sistemáticamente sus perspectivas de análisis e interpretación posicionados –si bien implícitamente– en un horizonte de sentido intercultural-decolonial en sus tesis doctorales, de maestría o textos de investigación académica; e) pertenecen y representan a dos de las principales fases del pensamiento maya contemporáneo [cfr. 4.1.1.]; f) se afirman herederos de *la tradición del pensamiento maya* y, debido a su formación académica, reconocen también el influjo de *la tradición del pensamiento occidental* en su producción intelectual –ellos y ellas, entonces, son «hermeneutas diatópicos»: en sus propuestas se produce un diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento, de las cuales logran extraer su potencial crítico y decolonial–.[12]

De las obras: a) expresan un manifiesto interés por desocultar y superar la larga «colonialidad del poder, del ser y del saber» en Guatemala y visibilizar una tradición de pensamiento y praxis intercultural-decolonial; b) sus propuestas giran, fundamentalmente, en torno a *un proyecto intercultural-decolonial* [cap. 3] y, por ende, son resultado del ejercicio de y opción ético-política por una reflexión teórica a la que subyace un *pensar intercultural-decolonial*; c) a dicho proyecto contribuyen elaborando un [sub-]proyecto de (re)afirmación de una ontología y un [sub-]proyecto de descolonización epistémica [4.2.-4.3.].

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [2012]).

12 Importante es apuntar que ninguno de los intelectuales mayas mencionados desarrolla su trabajo académico en idiomas mayas. Los idiomas empleados por éstos son el castellano y el inglés. Esto representa, por un lado, un importante gesto intercultural y, por otro, una estratégica opción por una efectiva visibilización de la situación colonial del pueblo maya contemporáneo y sus estrategias decoloniales a nivel local e internacional.

III. El sendero hermenéutico y las condiciones de posibilidad de la búsqueda

El des-ocultamiento del *sentido intercultural-decolonial* del contenido de los textos seleccionados y la explicitación de un modo de *pensar intercultural-decolonial* que les subyace han sido posibles a través de los siguientes momentos: el uso de las categorías que surgen de la articulación del «proyecto de transformación intercultural de la filosofía» y el «pensamiento decolonial» propició la configuración del perfil de un *pensar intercultural-decolonial*; el *encuentro* con los autores –a través de entrevistas individuales– y sus obras permitió el des-ocultamiento tanto de sus intereses y opciones ético-políticas semi-manifiestos o implícitos en su producción académica, así como constatar su convergencia en un común proyecto intercultural-decolonial; la explicitación del *lugar* (histórico, político, epistémico) del pensamiento –«lo pensado»– contenido en las obras. El primer momento [A] visibiliza nuestra *opción por* un determinado horizonte de interpretación (ciertos autores, categorías de reflexión, una determinada opción ético-política, etc.) que posibilita «un nuevo acceso» al quehacer filosófico a través del *encuentro con* tradiciones de «pensamiento otro»; el segundo [B] conlleva la *escucha* y un *dejarse interpelar* por la «voluntad de sentido» proveniente de los autores mismos y plasmada en los textos seleccionados; el tercero [C] es un esfuerzo por *localizar* en la historia de «colonialidad» y «decolonialidad» guatemalteca el contenido de las obras para dilucidar su *sentido intercultural-decolonial.* Como se notará a través de los capítulos, estos momentos son diferenciables analíticamente; en la práctica, sin embargo, se articulan a

tal grado que borran sus fronteras y terminan sustentándose recíproca y circularmente. De esta manera, el contenido de los textos seleccionados toma *sentido* en tanto *situado* en un determinado devenir histórico-contextual [B en atención a C]: la experiencia de la colonialidad y la búsqueda de su disolución en Guatemala. Este devenir histórico –expuesto de cierta manera y a través del uso de ciertas categorías [C en atención a A]– toma a su vez *sentido* en consideración al contenido de los textos seleccionados [C en atención a B]. Los textos y sus autores, por un lado, se insertan en una tradición planetaria de «pensamiento otro» en marcha –«lo pensado» por un *pensar intercultural-decolonial* [B en atención a A]– y, por otro, abonan a la constatación y consolidación de esta tradición de «pensamiento otro» [A en atención a B] que brota en determinados contextos [A en atención a C].

El presente trabajo, además, ha sido posible gracias a determinadas condiciones teóricas y materiales de posibilidad. Nuestra indagación tiene como antecedentes algunos esfuerzos de investigación elaborados durante los años de labor académica (2008-2010) en *Winaq*. Instituto de Estudios Humanísticos [IEH] de la Universidad Rafael Landívar en Guatemala. El trabajo de investigación recogido en *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo* (Blanco, 2009a) permitió introducirnos y sistematizar el aporte ofrecido por los estudios culturales, postcoloniales, subalternos y el «pensamiento decolonial». Posteriormente, optamos por el «pensamiento decolonial» para encontrar *el sentido* de la «anulación del indígena» producida por la creación literaria en Guatemala (Blanco, 2010a; 2010b). Otro esfuerzo de investigación, decisivo para orientar nuestros intereses, fue el intento de sistematización

del programa de filosofía intercultural desarrollado por Raúl Fornet-Betancourt (Blanco, 2009b). La invitación a problematizar la «filosofía sin más» y a re-pensar el quehacer filosófico a partir del contexto donde este pensar tiene lugar fueron impulsores teóricos y ético-políticos que el proyecto de «transformación intercultural de la filosofía» nos ofreció para atrevernos a *pensar con* el pensamiento maya contemporáneo. A esto deben añadirse las largas y estimulantes conversaciones con el grupo de investigadores del IEH[13], especialmente con el Dr. Amílcar Dávila y el Dr. Ajb'ee Jiménez. Con ellos fue posible entrever que *desde* el mundo académico –desde la universidad– esfuerzos interculturales y decoloniales son también posibles. Lo anterior representan las condiciones teóricas de posibilidad que orientaron *nuestro interés* por lo aquí propuesto.

Las condiciones materiales de posibilidad de *nuestra búsqueda* fueron las siguientes: una beca de estudios de doctorado en Alemania –en la jesuita Hochschule für Philosophie en München– otorgada por el Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD); el estímulo y orientación de los profesores Raúl Fornet-Betancourt y Esteban Krotz, quienes consideraron factible la configuración y desarrollo de una investigación que diera cuenta de la producción intelectual maya con el fin de re-configurar la monocultural praxis del «pensar» imperante en el contexto intelectual guatemalteco; dos estancias breves de investigación en Guatemala (junio-agosto de 2012; mayo de 2013) nos permitieron tanto el acercamiento a algunos de los/las intelectuales mayas, a sus obras y la revisión de fuentes bibliográficas complementarias, así como la participación en el curso intensivo de aprendizaje del idioma Kaqchikel coordinado por el proyecto *Oxlajuj*

13 Ya no existente desde el 2015.

Aj (con financiamiento de la Universidad de Tulane) en la ciudad de Santiago de los Caballeros de la Antigua Guatemala; y, finalmente, una estancia de investigación en el archivo del Iberoamerikanisches Institut en la ciudad de Berlín (enero-abril de 2013).

IV. Sobre los capítulos

En el primer capítulo, *Sobre el pensar intercultural-decolonial. Articulación del proyecto de filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt y el «pensamiento decolonial»,* explicitamos nuestro horizonte de comprensión. Si bien la «filosofía latinoamericana», filosofía eminentemente contextual, se ha caracterizado desde el siglo XIX por un compromiso ético-político de comprensión, crítica y transformación de la realidad, la emergencia de las luchas de los pueblos indígenas develó un sutil rasgo colonizador de su quehacer filosófico: la exclusión epistémica y ontológica de los pueblos originarios. La filosofía intercultural, atenta a la interpelación de los pueblos originarios, insta a la transformación de la filosofía a través del diálogo intercultural: diálogo *inter*epistémico e *inter*ontológico. Este diálogo intercultural requiere, a su vez, un análisis crítico de las condiciones materiales, epistémicas, políticas, etc., que obstaculizan el encuentro con la alteridad. En el caso guatemalteco, la imposibilidad de un diálogo intercultural tiene que ver con una larga historia de sometimiento, explotación y exclusión del «pueblo maya». La analítica de la «colonialidad del poder, del ser y del saber» y la «programática decolonial» nos ofrecen una clave de interpretación del origen y gestión de la situación colonial del «pueblo maya». De aquí que consideremos viable y pertinente la articulación de la filosofía intercultural y el «pensamiento decolonial». Lo

que emerge de esta articulación es la posibilidad de perfilar un *pensar intercultural-decolonial*. Éste se caracteriza por ser un *pensar*: a) que surge en y para el contexto; b) fundamentalmente abierto al diálogo *inter*cultural y, por ende, a la polifonía epistémica y ontológica; c) en continuo proceso de construcción y revisión *inter*lógica; c) que desoculta las circunstancias (políticas, sociales, económicas, epistémicas y ontológicas) que obstaculizan e impiden la experiencia *inter*cultural; d) que propicia la construcción de una genealogía de «pensamiento otro».

El segundo capítulo, *Colonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala: producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas*, aborda la larga historia de la producción y gestión de los mayas como «sub-otros». Aquí exponemos el contexto, epistemología y ontología que engendra y gestiona el «mundo colonial» que regatea la humanidad y sus saberes al colonizado. Los mayas son convertidos en «sub-otros» por el «escepticismo misantrópico» del «ego conquiro» y una «teo-política» del conocimiento en los albores del «mundo colonial». Siglos más tarde, esta «sub-alteridad» será gestionada por las ciencias sociales a través de la «retórica de la modernidad» que oculta y legitima la «lógica de la colonialidad». Frente a esta larga historia de producción y gestión de la «sub-alteridad» emerge el pensamiento maya contemporáneo como contrapropuesta y alternativa decolonial. Sin una caracterización de los mecanismos de producción y gestión de la «sub-alteridad» impuesta al «pueblo maya» es imposible comprender los aportes del pensamiento maya contemporáneo. El énfasis en este capítulo es puesto sobre el *pensamiento* que pone en marcha la colonialidad del poder, del saber y del ser. Si bien no todo el pensamiento guatemalteco ha tenido una tendencia colonial y monocultural, esta ha sido la predominante.

En relación con el anterior, el tercer capítulo, *Irrupción de la decolonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala: el proyecto intercultural-decolonial maya,* explicita la eclosión de un alternativo proyecto intercultural-decolonial puesto en marcha por un *pensar* también *intercultural-decolonial* que ejerce el «escepticismo decolonial» y la «desobediencia epistémica» y produce un «pensamiento otro». En este período –que situamos desde inicio de los años ochenta hasta finales de los años noventa del siglo XX, pero que puede rastrearse ya en la década del sesenta– se desenvuelve una generalizada contraposición del «pueblo maya» al sistema político, económico, epistémico y ontológico imperante por al menos cinco siglos. Si bien los mayas han ejercido una lucha decolonial desde la emergencia del «mundo colonial», será en dichas décadas que la articulación de un *proyecto intercultural-decolonial* se perfila y paulatinamente se consolida. Categorías tales como «pan-étnico», «nación maya», «movimiento maya», «Pueblo Maya», «pensamiento maya», entre otras, surgirán en este momento. El distanciamiento y desprendimiento del pensamiento maya de los proyectos de la izquierda revolucionaria es determinante para comprender la particularidad de su irrupción. En este capítulo nos acercamos a la *ruptura epistémica* del pensamiento maya contemporáneo en relación a los paradigmas de pensamiento de izquierda y de derecha.

¿Por qué precisamente esta secuencia? El primer capítulo nos otorga el *horizonte de comprensión* y, por ende, el conjunto de categorías a emplear; el segundo y tercer capítulos, por su parte, permiten aproximarnos al *contexto específico* que devela la relevancia intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo. Esta secuencia nos prepara para el cuarto capítulo, *Sobre el [sub-]proyecto*

ontológico y epistémico del pensamiento maya contemporáneo. Una *pre*-liminar caracterización del pensamiento maya contemporáneo y de sus gestores letrados, entre quienes se encuentran los y las *intelectuales mayas decoloniales*, inaugura el capítulo. Los autores y obras elegidos nos permiten trazar los rasgos de un «*pensar otro*» y el «pensamiento otro» que produce. Este pensamiento surge como contraposición a la dinámica colonizadora de ocultamiento y negación de la «razón del otro». Aquí quedan perfilados tanto un *[sub-]proyecto ontológico decolonial,* así como el *[sub-] proyecto de descolonización epistémica* elaborados por los y las intelectuales mayas decoloniales. Estos [sub-]proyectos, derivados del *proyecto intercultural-decolonial* configurándose (al menos) desde la década del ochenta, resquebrajan tanto la «indigencia ontológica-existencial» como la «indigencia del pensar» locales. Argumentamos que el pensamiento maya es, fundamentalmente, expresión de un pensar *decolonial* e intrínsecamente *intercultural,* pues en sus propuestas se conjugan la herencia crítica de dos tradiciones culturales de pensamiento: una tradición decolonial maya y la tradición crítica del pensamiento occidental.

Una vez avanzado en el sendero anterior –uno entre muchos posibles–, el último capítulo, «*Meditaciones mayistas»:* con *el pensamiento filosófico latinoamericano* más allá *del pensamiento filosófico latinoamericano,* se propone establecer la *relevancia intercultural y decolonial* del pensamiento maya contemporáneo por medio de una «meditación» –un «pensar el pensar y lo pensado»– que se ocupa de la «colonialidad del ser y del saber» que aún padece el pensamiento filosófico latinoamericano. Aquí el «pensar latinoamericano» es pensado *desde* el *proyecto intercultural-decolonial maya*. A partir del criterio del «reconocimiento» o bien «producción

de ausencia» de la «*coetaneidad*» de la producción intelectual indígena, desarrollamos una «meditación» sobre el abordaje que la filosofía contextual latinoamericana, y dentro de esta la guatemalteca, hace del *pensamiento indígena*. El abordaje nos permite develar la idea de filosofía que anima la reflexión filosófica de los autores considerados. Hemos seleccionado una muestra de autores y obras del pensamiento filosófico latinoamericano que abordan *explícitamente* el pensamiento indígena desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Intentamos con ello, de alguna manera, «devolver la mirada» al pensamiento filosófico latinoamericano y ensayar una *interpretación decolonial-intercultural* del mismo.

Sintetizar las características del *pensar intercultural-decolonial maya* –y el pensamiento y proyecto que produce– y, en consecuencia, establecer las posibilidades interculturales y decoloniales de este pensar para un diálogo de tradiciones de pensamiento que está por-venir, constituyen el propósito de las conclusiones finales. Aquí afirmamos que el *pensamiento maya contemporáneo* generado por los y las intelectuales mayas es, ante todo, un ejercicio del *pensar intercultural-decolonial* que aporta a la configuración de una genealogía otra de pensamiento.

No nos acercamos al pensamiento maya «sin más», sino a *una de sus* variantes: la producida por las/los intelectuales mayas decoloniales. Este esfuerzo de reflexión filosófica contextual ofrece *un* sendero de *interpretación* de la *relevancia intercultural-decolonial* de la irrupción del pensamiento maya contemporáneo. Este «pensamiento otro» resquebraja la colonialidad e instaura la posibilidad de la conformación de «un mundo donde quepan otros mundos».



Nab'ey Tanaj - Capítulo 1

Sobre el pensar intercultural-decolonial.

Articulación del proyecto de «transformación intercultural de la filosofía» de Raúl Fornet-Betancourt y el «pensamiento decolonial»

…el reto no sólo está en romper con los paradigmas hegemónicos, sino también en contribuir a las luchas de resistencia que hombres y mujeres mayas han emprendido a lo largo de la historia. Los Pueblos Indígenas estamos convencidos que el significado de la interculturalidad que proponemos sobre todo es de oposición y contrahegemónico.

Ajb'ee Jiménez

… el intelectual crítico debe ser alguien localizado «entre» (in betweeness) las dos culturas (la propia y la moderna). Es todo el tema del border (la «frontera») entre dos culturas, como lugar de un «pensamiento crítico».

Enrique Dussel

…la hegemonía de una epistemología no se explica sólo por razones estrictamente epistemológicas…

Raúl Fornet-Betancourt

En el año 2006, los filósofos guatemaltecos Amílcar Dávila y Oswaldo Salazar –en el marco del proyecto, organizado por el Centro Cultural de España en Guatemala, *Colección Pensamiento. La experiencia intelectual de vivir en Guatemala*– entablaron un diálogo-entrevista en torno *al estado del pensamiento filosófico* local. La entrevista –dirigida por Dávila–, si bien abarcó diversos tópicos, tuvo en el devenir intelectual de Oswaldo Salazar su hilo conductor. Requiriendo el primero un comentario acerca de la "percepción común" que "en Latinoamérica –vale decir en Centroamérica, en Guatemala– no podemos hacer filosofía y tenemos que conformarnos con literatura", fue esta la opinión del segundo:

> […] entra un poco en juego el tema del *destinatario de la filosofía*. Cuando uno vuelve a Guatemala, ya no se puede quitar de la mente *el referente del ambiente en que se ha estudiado*. Entonces, cuando vos preguntás '¿qué es hacer filosofía?', esta pregunta no podemos hacerla de una manera absoluta, en términos de Guatemala. Aunque te hagás la pregunta '¿qué significa hacer filosofía en Guatemala?' y tratés de contestarla, en tu *fuero interno*, al escribir un texto filosófico *estás teniendo de alguna manera como interlocutor el debate filosófico que hay allá*. Y es difícil… hay *como un sentimiento de anacronismo* también. Por ejemplo, la exégesis heideggeriana. Cuando yo vine estaba al día en esto; unos años más tarde ya había otra. Se sigue escribiendo sobre estos temas. Aunque hayás traído tus libros, sabés que *estás detenido*, que no estás metido dentro del debate, que *no estás al día* de lo que se está discutiendo, de cuáles son los temas que están en el ambiente y cómo se están manejando. Por eso digo que al preguntar si se hace filosofía aquí es difícil darle un valor absoluto a la geografía chapina. *En la mente y en el discurso*

> *filosófico que podemos generar tenemos también el referente de allá* (Dávila, 2006: 32. Énfasis añadido).

Intentando matizar y problematizar esta "percepción común", Dávila (2006: 33) enfrenta a su interlocutor a las siguientes interrogantes: "¿No se ha autocomprendido siempre la filosofía como yendo a lo esencial o como proveyendo grandes lecturas de tiempos o épocas? ¿No hay, por tanto, *una forma de hacer filosofía no académica,* de acuerdo a otros estándares? ¿No puede ir por otro lado el camino, como ha sucedido con los intelectuales-editorialistas-literatos-activistas franceses o de algunos países de Europa del este?"[14] Parte de la respuesta, inscrita en lo ya antes dicho, fue:

> En América Latina hubo algunos intentos, como el de Juan Carlos Scannone, en Buenos Aires, de tratar de reunir un grupo de filósofos latinoamericanos e incluso ir a presentarlos a Europa y decir "miren, esto es lo que hacemos aquí, sobre la base de un […] análisis de la lengua española tal y como nosotros la usamos". Se trataba de buscar una autenticidad y legitimidad étnica. La UNAM [Universidad Nacional Autónoma de México] tiene algo de esto, pero el ejemplo más cercano que tenemos es el de las UCA[15], tanto en San Salvador como la de Managua. Ellos han tratado de crear una filosofía regional. Hoy por hoy yo no creo en el hecho de que la filosofía sea válida porque sea auténtica, en sentido de enraizamiento regional o étnico. No creo tanto eso. En el fondo estas cuestiones al final se vuelven ideológicas.

La respuesta contiene no sólo una *perspectiva personal,* sino *la perspectiva común* respecto a la *idea de la filosofía* y,

14 Énfasis añadido.

15 Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de El Salvador y Universidad Centroamericana de Nicaragua, ambas al cuidado de la Compañía de Jesús.

por ende, de la labor filosófica. Esta puede resumirse de la siguiente manera: a) filosofía es únicamente *la que* y *como la que* tiene lugar «allá» –en las universidades norteamericanas y europeas–, lo que parece implicar que sólo quien ha sido acreditado «allá» *hace* filosofía; b) cualquier proyecto filosófico *contextual y situado* corre el peligro de devenir «ideológico», es decir, sin la *objetividad y universalidad* de la filosofía de «allá»; c) cualquier propuesta filosófica desarrollada *en* y *para* Guatemala –«acá»– sería presa del inevitable «anacronismo» que implica «no estar *al día*» del quehacer filosófico de «allá»; en este sentido, el *criterio de validez* de la labor filosófica no consiste en su *situado* contenido y pertinencia *contextual,* sino en su *adecuación* a la «filosofía sin más» –la filosofía de «allá».

Esta *perspectiva común*, veremos [1.2.], es expresión de los tres tipos de «colonialidad» que han fundado y gestionado por más de cinco siglos el lugar privilegiado del «allá» en el «mundo moderno/colonial»: la «colonialidad del poder, del saber y del ser». La primera hace factible esencializar la división del «mundo» entre un hegemónico y (auto)-referencial «allá» y un subalternizado «acá». La segunda otorga sentido a la imperiosa búsqueda de *acreditación del saber producido «acá»* –acechado continuamente por el peligro de decantarse por lo «ideológico»– por los gestores del saber producido «allá» –que detentan la *universalidad, objetividad* y, por ende, *la verdad*–. El «allá» es el lugar privilegiado del saber y, por ende, de *la* filosofía; el «acá», mientras tanto, el lugar de los saberes exóticos y de entretenimiento para el *auditorio-consumidor-«destinatario»* de «allá». La «colonialidad», además, no se reduce a lo geo-político (*espacial*), sino que expresa una diferencia de *temporalidades*, es decir, la insalvable diferencia entre un eterno presente

(«moderno», «civilizado») del «allá» y un «anacrónico» «acá» («colonial», «subdesarrollado», «incivilizado»). Esta colonialidad, la tercera, propicia la conformación de un «fuero interno» que impele a reconocer como único referente «el debate filosófico» de «allá».

Lo que subyace a esta comprensión de la labor filosófica es «lo que da para pensar» en este capítulo. Se impone, por ende, la tarea de repensar el sentido de la labor filosófica a partir de su ineludible *contextualidad*: el mundo moderno/colonial. Al inquirir *lo que subyace* a dicha comprensión de la filosofía se nos devela la «colonialidad del poder, del saber y del ser». La filosofía, entonces, es tanto *excusa* y *medio* de tal develamiento. La finalidad yace *allende* la filosofía: la transformación de dicha contextualidad o la «decolonialidad del poder, del saber y del ser». A esta finalidad contribuiremos, en todo caso, *a partir de* una filosofía *en* transformación intercultural-decolonial. Esto nos lleva a la estratégica articulación del proyecto de transformación intercultural de la filosofía de Raúl Fornet-Betancourt y el «pensamiento decolonial». De esta articulación emerge tal filosofía *en* transformación intercultural-decolonial y «un pensar otro» que le va de suyo: *un pensar intercultural-decolonial*. Para lograrlo, procedemos, en primer lugar, a la exposición de ambos proyectos [1.1. y 1.2.] teniendo en cuenta sus contextos de surgimiento, propósitos y categorías. En segundo lugar, ensayamos su articulación [1.3.] con vistas a perfilar, finalmente, un *pensar intercultural-decolonial* [1.4.], expresión de un *cambio de actitud y perspectiva* que permite *comprender, dialogar con* y *dejarse interpelar por* el pensamiento maya contemporáneo [capítulos 3 y 4].[16]

16 No será ni el pensamiento maya contemporáneo ni el «pensamiento decolonial» quienes salgan favorecidos con esta articulación, sino el

1.1. Raúl Fornet-Betancourt: el proyecto de «transformación intercultural de la filosofía»[17]

En el presente apartado damos cuenta de la genealogía y, a nuestro entender, las principales características y propósitos del proyecto de «transformación intercultural de la filosofía» desarrollado por el filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt *dentro* y *allende* la órbita de la «filosofía latinoamericana» [1.1.1.]. Es necesario precisar que se trata del devenir de la filosofía intercultural *desde* Latinoamérica[18] con el fin de distinguirla de la extensa reflexión filosófica intercultural en otras partes del mundo y, en especial, de la europea.[19] Esto no significa en absoluto que no exista

---

proyecto de transformación intercultural de la filosofía, ya que esta transformación se lleva a cabo únicamente si el pensar filosófico *se abre a* y *se deja interpelar por* otros proyectos epistémicos y otros «modos de *habitar* el mundo».

17 En lo que sigue, haremos intercambiables «transformación intercultural de la filosofía» y «filosofía intercultural».

18 Un recuento de los campos de investigación (género, educación, ética y política, entre otros), obras y representantes (Dina V. Picotti, Diana de Vallescar, Fidel Tubino, Josef Estermann, Ricardo Salas, por mencionar algunos) de la filosofía intercultural latinoamericana se encuentra en Fornet-Betancourt, 2004a: 75-106; 2005b: 58-62.

19 Para el caso europeo, específicamente el alemán, tanto la *Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie,* fundada en Köln en 1991 (<http://www.int-gip.de>. Su principal medio de difusión es *Studien zur interkulturellen Philosophie*), así como la *Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie,* instituida en 1994 (<http://www.wigip.org>. Esta tiene desde 1998 en *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* el medio de difusión de investigaciones, conferencias, etc.), son dos referentes institucionales fundamentales. A esto habrá que añadir el trabajo que Raúl Fornet-Betancourt y su equipo ha desarrollado en *Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.* (sitio-web oficial: <http://www.mwi-aachen.org/Portrait/organisation/amerika/>) a través de la investigación y organización de congresos interculturales, y cuyo principal medio de publicación desde

colaboración entre estos proyectos y sus promotores.[20] El interés con tal distinción estriba únicamente en delimitar el alcance de lo que nos ocupa.

El proyecto de Fornet-Betancourt consiste en *transformar* la filosofía *desde* y *para* la *interculturalidad*. Un paso fundamental es la constatación de la constitutiva «contextualidad del pensar» y de su olvido por la «filosofía sin más» [1.1.2]. *Lo olvidado,* en todo caso, impele, orienta e interpela la práctica filosófica. En *lo olvidado* yace la «polifonía» de *saberes y modos de ser otros*. Reconsiderar y restaurar *lo olvidado* –incluyendo las razones y consecuencias de dicho olvido– implica estar ya *posicionado* en un proyecto filosófico otro. Restaurando y dejándose interpelar por *lo olvidado* son las maneras a través de las cuales la filosofía *se transforma*. Nuestra *opción* por este proyecto estriba en el *ímpetu ético-político* que moviliza *a* la transformación de la filosofía: la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos» [1.1.3].

1.1.1. Del pensar contextual al pensar contextual radical

1.1.1.1 «1992» o la eclosión de la filosofía interculturalmente orientada

Es sabido que la conmemoración de los «500 años» del supuesto «descubrimiento» de América propició la

1997 ha sido *Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Necesario es dejar también noticia del esfuerzo desarrollado por la editorial Traugott Bautz de una *Interkulturelle Bibliothek* (<http://www.bautz.de/interkulturell.shtml>) para la expansión de la filosofía intercultural en Alemania (cfr. Krotz, 2009). Información detallada sobre estas instituciones y sus proyectos ofrece Fornet-Betancourt, 2003: 18-23.

20 La mayoría de autores europeos tienen algún grado de participación en la organización de congresos, diálogos y publicaciones llevados a cabo por las instituciones mencionadas, lo que puede comprobarse en la lista de publicaciones que aparecen en los respectivos sitios-web.

conformación y articulación de diversos movimientos de emancipación y reivindicación que actualizaban la memoria de resistencia y lucha de los pueblos indígenas y afroamericanos[21] contra el sistema colonial –la «*Patria del criollo*»[22]– imperante por medio milenio.[23] La entrega del Premio Nobel de la Paz a la indígena maya-k'iche' Rigoberta Menchú Tum repercutió en cierta globalización de esta sensibilidad reivindicativa.[24] Las voces excluidas y

21 Así lo describe el ya in-existente Subcomandante Marcos: "En 1992 se dio otro elemento difícil todavía de analizar: la celebración de los 500 años de resistencia. No sé hasta qué punto influyó en lo que fue el 1 de enero de 1994. Eso despertó en las comunidades un orgullo sobre su pasado, pero también una rebelión frente al manejo que el poder hacía de esos 500 años, cuando festejaban el encuentro de dos mundos. Para las comunidades indígenas ese encuentro había sido brutal. Realmente habían estado resistiendo desde hace 500 años una campaña de exterminio" (En Bengoa 2007: 108).

22 cfr. Martínez 1994. En el segundo capítulo haremos un recuento de la instauración y gestión de este sistema colonial enfocándonos en Guatemala.

23 El intelectual chileno José Bengoa (2007: 93) organiza los períodos de la emergencia indígena a finales del siglo XX de la siguiente manera: "el primer período se desarrolló en los años ochenta y consistió en la aparición de nuevas organizaciones indígenas la mayor parte de las veces ligadas a la actividad de Organizaciones No Gubernamentales y de las Iglesias. El segundo período está marcado por la 'Celebración de los 500 años del Descubrimiento de América' que comenzó con los preparativos en los últimos cinco años de la década del ochenta y culminó el año 1992 con las fiestas organizadas por España. La tercera etapa es propiamente la emergencia indígena de los noventa que tiene en los levantamientos del Ecuador y Chiapas sus puntos más altos". Bengoa (2007: 94-100) también ofrece un resumen de las celebraciones y contra-celebraciones que propició el acontecimiento de los «500 años».

24 Las palabras de Rigoberta Menchú durante la entrega del Premio Nobel expresan la constatación de una situación histórica favorable para la lucha indígena: "En un momento de resonancia mundial en torno a la conmemoración del V Centenario de la llegada de Cristóbal

silenciadas por el mundo de los vencedores emergen no sólo para poner en entredicho el orden imperante, sino para afirmar la *existencia* de *modos de pensar* y *de ser otros*. Una radical expresión de estas voces es el «levantamiento zapatista» de 1994.[25] Se devela de esta manera la insuficiencia e "indigencia ontológica-existencial" (Fornet-Betancourt, 2009a: 28) del mundo imperante, incluyendo la misma "idea de América Latina" (Mignolo, 2007b).

Todo esto representó una serie de desafíos al quehacer académico y filosófico local. El modo en que los grupos culturalmente dominantes –de izquierda y/o conservadores– comprenden las realidades latinoamericanas comienza a mostrarse insuficiente frente a la elocuencia de los acontecimientos. Partiendo del supuesto de la homogeneidad cultural del continente –*el mestizaje*–, lo económico (el sistema de producción) y político (la apropiación del poder)

Colón a tierras americanas, el despertar de los pueblos indígenas oprimidos nos exige reafirmar ante el mundo *nuestra existencia* y la validez de nuestra identidad cultural. Nos exige que luchemos para participar activamente en la decisión de nuestro destino, en la construcción de nuestros estados-nacionales. Si con ello no somos tomados en cuenta, hay factores que garantizan nuestro futuro: la lucha y la resistencia; las reservas de ánimo; la decisión de mantener nuestras tradiciones puestas a prueba por tantas dificultades, obstáculos y sufrimientos; la solidaridad para con nuestras luchas por parte de muchos países, gobiernos, organizaciones y ciudadanos del orbe." Énfasis añadido. Disponible en: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1992/tum-lecture-sp.html>

25 Un acercamiento a la revolución teórica del zapatismo la realiza Walter Mignolo (2011: cap. 6). Para una comprensión del proceso político y social del zapatismo, la revista *Chiapas* es una fuente fundamental de consulta: <http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html>. Los documentos producidos por el movimiento zapatista están disponibles en: es.wikisource.org. Del zapatismo proviene la expresión y el proyecto de «un mundo donde quepan otros mundos».

ocuparon el centro de los discursos liberacionista –filosóficos y teológicos– desde los años sesenta, subsumiendo u obliterando otros procesos de transformación de la realidad (cfr. Fornet-Betancourt, 2004a: 23-24). En esta *presunción del mestizaje del sujeto de la liberación* yace una sutil forma de "producción de ausencias" (Santos, 2006: 23) –ontológicas y epistémicas–. Esta "confrontación casi exclusiva con el mundo de la cultura mestiza" devela "la unilateralidad de que adolece el arraigo cultural de la filosofía latinoamericana en el universo de las culturas latinoamericanas" (Fornet-Betancourt, 2004a: 24 y 26). Los años noventa añaden la *dimensión étnica* a las luchas contra el sistema imperante. Sin dejar a un lado lo económico –*la materialidad*–, la lucha por el reconocimiento del derecho a la existencia de *modos de pensar y ser otros* toma también relevancia.[26] La interpelación de esta contextualidad conducirá a Raúl Fornet-Betancourt (2004a: 24) a la constatación de que el "carácter cultural" de la "filosofía latinoamericana" es "interculturalmente deficiente" y, por ende, a plantear su necesaria transformación *desde* y *con* la diversidad cultural que es incapaz de explicitar. El proyecto de la transformación intercultural de la filosofía emerge como respuesta a la interpelación proveniente de "la lucha de culturas vivas por sus propios espacios culturales" (Fornet-Betancourt, 2001: 180). Dicho proyecto, en todo caso, se reconoce parte de los modelos de la filosofía contextual latinoamericana. Para Fornet-Betancourt (2004a: 21), el impulso del pensar desde la diversidad

26 Al respecto afirma Bengoa (2007: 55-56): "Los indígenas en estos diez últimos años se han liberado de los pesos ideológicos que los amarraban durante casi todo el siglo veinte iniciando un camino de construcción de nuevos paradigmas, nuevos discursos, combinaciones curiosas y novedades de temas antiguos, de viejas tradiciones, con nuevos y postmodernos planteamientos."

> no intenta restar ni importancia ni méritos al proyecto filosófico realizado bajo el título de *filosofía latinoamericana* sino que, basándose en lo ya alcanzado, quiere más bien continuar en forma creativa dicho proyecto, planteando continuar el proceso de transformación contextual e inculturada con una tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo.

«1992» marca el momento de una inflexión al interior de la filosofía latinoamericana, producto de la interpelación de *lo olvidado*.

A continuación exponemos el devenir filosófico que lleva a Raúl Fornet-Betancourt *a* la «filosofía contextual latinoamericana» y *desde* esta al proyecto de transformación intercultural de la filosofía. Como veremos, es la paulatina radicalización del «pensar contextual» lo que otorga la clave de este proceso. Esta es una presentación *sobre* y, fundamental más no exclusivamente, *a través de* Fornet-Betancourt.

1.1.1.2 La «filosofía latinoamericana» como pensar contextual

El devenir contextual del pensamiento filosófico de Raúl Fornet-Betancourt[27] transcurre *desde* una inicial fascinación por la «filosofía sin más» –idea de la filosofía que domina sus primeros trabajos y anima un escepticismo sobre las pretensiones de originalidad de la filosofía latinoamericana frente al quehacer filosófico europeo– (Beorlegui, 2004:

27 El decurso filosófico de Raúl Fornet-Betancourt ha sufrido transformaciones al ritmo de la paulatina radicalización contextual de su actividad filosófica. Diana de Vallescar distingue cuatro fases del pensamiento del filósofo cubano-alemán: 1. La formación y recepción de la filosofía europea (1978-1985). Etapa subdividida en:

819), *pasando* por el trabajo sistemático de acercamiento, revaloración y apropiación de la filosofía latinoamericana –sobre todo al vincularse con las propuestas de la filosofía y teología de la liberación–, *hasta* llegar a la configuración del proyecto de transformación intercultural de la filosofía, producto del amigable distanciamiento crítico-dialógico de la producción filosófica latinoamericana, aduciendo su falta de radicalidad al enfrentar y dejarse interpelar por los contextos *pluri*-culturales.[28] Como afirma Michelle Becka (2007), esta variación de su pensamiento no evidencia simplemente rupturas antojadizas. La clave del proceso la otorga una paulatina y coherente constatación y puesta en práctica de la «contextualización del pensar». Para Becka

---

1.1. Una recepción acrítica y consistente; 1.2. La primera inflexión en su pensamiento. 2. Ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994). 3. Un nuevo paradigma de la filosofía: la filosofía intercultural (1987-1994). 4. Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (desde 1995). (Diana de Vallescar. "Raúl Fornet Betancourt. El hombre y su obra." Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/fornet/introd.htm> [Fecha de consulta: 13/02/12]. Carlos Beorlegui (2004: 817-831), siguiendo de cerca a Diana de Vallescar, establece las etapas intelectuales del filósofo de la siguiente manera: 1. Etapa de recepción de la filosofía europea (1978-1986). 2. La etapa del tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994). 3. La filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995). 4. Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad. Con algunos matices, nosotros mantuvimos esta división agregando una quinta etapa: Crítica, desafíos y propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana (cfr. Blanco, 2009b).

28 Aunque este distanciamiento crítico se inaugura con el surgimiento del proyecto de la transformación intercultural de la filosofía (cfr. Fornet-Betancourt, 2001), la sistemática exposición de sus argumentos al respecto los recoge *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Fornet-Betancourt, 2004a). En él se desarrolla una lectura intercultural del déficit cultural de la filosofía

(2007: 19), ya el abordaje del pensamiento del filósofo francés Jean-Paul Sartre [1905-1980] –quien marca la primera fase de su pensamiento– habría propiciado asumir la contextualidad como punto de partida del pensar:

> Fornet-Betancourt es inspirado fuertemente por la apelación sartriana de vincularse a la situación concreta por medio de la reflexión. Esta forma de contextualización del pensar [Kontextualisierung des Denkens] que él encuentra en Sartre le posibilitará ir más allá de la dicotomía entre universalidad y particularidad. Él desarrollará consecuentemente esta idea en sus posteriores propuestas. La búsqueda de la filosofía sartriana por la relevancia ético-práctica motiva también el punto de partida del pensamiento de Fornet-Betancourt.[29]

A esta «contextualización del pensar» y «búsqueda ético-práctica» se añadirá un tercer elemento: la *praxis de la solidaridad*. La vida de la alteridad se le devela a Fornet-Betancourt a través de la filosofía de Jean-Paul Sartre. La alteridad se presenta ya no como «objeto de estudio», sino más bien como «sujeto viviente», con quien se entabla una relación no de conocimiento, sino intersubjetiva: la convivencia con el otro-sujeto. Fornet-Betancourt, como relata Becka (cfr.

---

latinoamericana elaborada por Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro y Enrique Dussel.

29 Traducción propia de: "Fornet-Betancourt ist stark inspiriert durch Sartres Anliegen, mit der Reflexion an der konkreten Situation anzuknüpfen. Diese Art der Kontextualisierung des Denkens, die er bei Sartre vorfindet, prägt ihn, er sieht darin eine Möglichkeit, die Dichotomie von Universalität und Partikularität zu überwinden. Er wird sie später, in der Profilierung seines eigenen Ansatzes, konsequent weiterführen. Auch die Suche der sartreschen Philosophie nach praktisch-ethischer Relevanz motiviert Fornet-Betancourts eigenen Denkansatz."

2007: 20-22), encontrará también en la filosofía de Sartre los límites de un pensar insuficientemente radical frente a la alteridad. La constatación de la imposibilidad de la vinculación con el otro, debido al solipsismo del sujeto sartreano, que llega incluso a considerar al otro como amenaza a la propia individualidad, impulsa la búsqueda de otras alternativas teóricas para solventar el dilema de la comunicación intersubjetiva.[30]

En los años ochenta, momento de las primeras consideraciones sobre la filosofía latinoamericana, Fornet-Betancourt destaca el distintivo carácter contextual de esta producción filosófica. Ahora bien, para Fornet-Betancourt, tal como señala Diana de Vallescar describiendo esta etapa de su pensamiento, "si esa filosofía hispanoamericana se dedica a atender con prioridad a sus circunstancias podrá llegar a situarse, con todo no será más que 'simplemente filosofía'".[31] Se supone así que la vinculación entre contexto y filosofía, aunque relevante, no representa una significativa transformación del quehacer filosófico, puesto que éste, en todo caso, debe "enraizar[se] en ese tronco esencial y común [la «filosofía sin más»] para poder ser *filosofía* en su sentido auténtico" (Beorlegui, 2004: 819). Así exponía Fornet-Betancourt, hacia mediados de los años ochenta, su comprensión de la labor filosófica:

> La filosofía en Hispanoamérica, si quiere ser fiel a sí misma y a su función humana fundamental, debe dejar la determinación de la especificidad hispanoamericana

30 Michelle Becka construye el perfil de la primera etapa del pensamiento de Raúl Fornet-Betancourt a partir de la tesis doctoral *Philosophische Untersuchungen zur Ontologie Sartres,* de 1977, publicada posteriormente como *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre* (Fornet-Betancourt, 1983).

31 Diana de Vallescar, *Raúl Fornet-Betancourt. El hombre y su obra.*

> a aquellas ciencias humanas que parecen disponer del instrumental adecuado para ello y ejercitarse desde la perspectiva esencial y universal que le es propia, es decir, como interrogación viva por lo que está en juego en todo tiempo y lugar (En Becka, 2007: 30).

Inserto en el dilema de la identidad de la filosofía latinoamericana, Fornet-Betancourt asume una postura esencialista de la identidad filosófica, acentuando la abstracta *universalidad de la comprensión del pensar*: interrogación por "lo que está en juego *en todo tiempo y lugar*". Paulatinamente, sin embargo, el creciente interés por la producción filosófica latinoamericana le llevará a reconsiderar estas premisas. El compromiso transformador que la filosofía y teología de la liberación asumieron con las circunstancias históricas le permitirá entender la relevancia de la articulación y mutua interpelación del saber filosófico y la realidad contextual. Entender esta radical novedad de la producción filosófica latinoamericana le hará posible concluir que la filosofía, ante todo, "es un fruto inevitable contextualizado e inculturado" (Beorlegui, 2004: 820). A partir de esta comprensión otra de la filosofía, Fornet-Betancourt realiza una serie de investigaciones en torno a la determinación del carácter contextual del pensamiento filosófico latinoamericano.[32]

Raúl Fornet-Ponse (2006: 14) sintetiza lo relevante de esta etapa en los siguientes términos:

> Para este tiempo [1978-1984] puede encontrarse ya una de las decisivas categorías de su pensamiento: *la*

32 Los textos *Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural* (1988); *La pregunta por la 'filosofía latinoamericana' como problema filosófico* (1989); y *La filosofía de la liberación en América Latina* (1987), recogidos en el libro de 1992 *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, son muestra del consolidado

> *dimensión histórica*, la cual determina las formas en las que los hombres y la filosofía se manifiestan. La pregunta por la existencia y particularidad de la situación de la filosofía latinoamericana le condujo al descubrimiento de las particulares condiciones que habían formado la filosofía latinoamericana. Finalmente, Fornet-Betancourt se dedicó a la ya para entonces desarrollada filosofía de la liberación, llegando a la conclusión que la misma era un modelo para la explicación y sistematización del problema de la cultura latinoamericana.[33]

El contexto como punto de partida de la reflexión filosófica será la característica principal que, según Fornet-Betancourt, identifica a la filosofía latinoamericana desde sus orígenes. Tres son los momentos de articulación y consolidación de esta «filosofía contextual». El argentino Juan Bautista Alberdi [1810-1884], hacia la primera mitad del siglo XIX, abogando "por una real contextualización de la filosofía en América" (Fornet-Betancourt, 1992: 20), dará inicio a la tradición de la filosofía contextual latinoamericana. Otro momento relevante, ahora en la segunda mitad del siglo XX, será la discusión acerca de la identidad de la «filosofía

---

interés y compromiso adquiridos con la «filosofía contextual» latinoamericana.

33 Traducción propia de: "In dieser Zeit ist bereits eine der entscheidenden Kategorien seines Denkens aufzufinden: die geschichtliche Dimension, die die Formen mitbestimmt, in der sich der Mensch und die Philosophie manifestieren. Die Frage nach der Existenz und der besonderen Situation der lateinamerikanischen Philosophie führte zur Aufdeckung der charakteristischen Bedingungen, die die lateinamerikanische Philosophie formiert haben. Schließlich widmete sich Fornet-Betancourt der Philosophie der Befreiung, die damals gerade entwickelt wurde und kommt zu dem Schluss, dass diese ein Modell für de Erklärung und Systematisierung des Problems der lateinamerikanischen Kultur sei." El autor de la cita es hijo de Raúl Fornet-Betancourt.

latinoamericana», entendida como pensamiento que surge, se ocupa de y se deja interpelar por el contexto, es decir, por la historia del continente. Entre los autores involucrados en esta problemática están Leopoldo Zea [1912-2004], Francisco Miró Quesada [1948], Augusto Salazar Bondy [1926-1974], Luis Villoro [1922-2014] y Arturo Ardao [1912-2003]. Estos serán con quienes la filosofía latinoamericana, en palabras de Fornet-Betancourt (2004a: 17), "logra hacer progresos definitivos que le dan a esta forma de filosofar un perfil propio, claramente reconocible por sus características contextuales". El momento crucial tendrá lugar a inicios de los años setenta: *el surgimiento de la filosofía de la liberación*, momento de la consolidación definitiva del *pensar que parte de la realidad y «se hace cargo de ella»*. Para Fornet-Betancourt, la filosofía de la liberación representará la radical expresión del proceso de contextualización del saber.[34] Ella será el resultado del proceso inaugurado por Juan Bautista Alberdi hacia la primera mitad del siglo XIX. Según Fornet-Betancourt (1992: 88), desde el siglo XIX se configura en Latinoamérica "un estilo de pensar que, a nuestro modo de ver, culmina precisamente en la filosofía de la liberación".[35]

34 cfr. el artículo de 1987, *La filosofía de la liberación en América Latina*, que constituye el tercer capítulo de *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (Fornet-Betancourt, 1992).

35 De acuerdo con Fornet-Betancourt (2001: 34), "[l]a filosofía de la liberación latinoamericana […] marca el giro innovador por el que la reflexión filosófica en América Latina, a nivel sistemático y explícito, entronca con la realidad social y cultural del subcontinente, empezando así ese discurso propio marcado por diferencias contextuales y culturales. La filosofía empieza de esta suerte a tener un rostro y una lengua latinoamericanos. Pero justo en esta medida empieza también a distinguirse de otras formas de filosofía; y, en especial, de la (dominante) forma europea". En otro lugar afirma también que la filosofía de la liberación es "la figura, a nuestro sentir, en que se encarna hoy la forma de una filosofía que realiza la historicidad del

La filosofía de la liberación, en palabras de Fornet-Betancourt (2004a: 17-18), "parece que se puede interpretar como la reorientación con que se renueva desde dentro el proyecto de la filosofía latinoamericana en las últimas tres décadas del pasado siglo XX". Sus intereses abarcan la ética, la economía y culturas latinoamericanas. Enrique Dussel [1934], Rodolfo Kusch [1922-1979], Ignacio Ellacuría [1930-1989], Mario Casalla [19¿?], Osvaldo Ardiles [1942-2010], Carlos Cullen [1943], Hugo Assman [1933-2008], son algunos de sus más insignes representantes. En trabajos recientes, Fornet-Betancourt (2004a: 16-17; 2005b: 40-55) amplía esta tradición hablando ahora de "modelos" de "la filosofía contextual latinoamericana" desarrollados a lo largo del siglo XX.[36] Éstos son: a) *El modelo del socialismo positivo* desarrollado desde finales del siglo XIX a través de la fusión y síntesis del pensamiento positivista y el marxismo por José Ingenieros [1877-1925] y Juan Bautista Justo [1865-1928]. b) *El modelo "José Carlos Mariátegui"*. En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Mariátegui [1894-1930] ensaya una contextualización latinoamericana del método de análisis marxista, con el fin de hacerlo capaz de dar cuenta de la realidad indoamericana del continente. c) *El modelo de la "filosofía americana" o "filosofía latinoamericana"* referido anteriormente. d) *El modelo de la filosofía de la liberación,* la más fecunda y extendida de las *filosofías contextuales* en Latinoamérica.

«Filosofía latinoamericana», entonces, es el nombre bajo el cual Fornet-Betancourt (2004a: 15) agrupa "formas del

principio de contextualización e inculturación" (Fornet-Betancourt, 1992: 70).

36 Otra organización de estas *prácticas contextuales del saber*, que incluye algunas vertientes críticas de la filosofía europea del siglo XX, puede consultarse en Fornet-Betancourt, 2004b: 35-39.

filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual". Al convertir la *contextualidad* en el ineludible punto de partida de la reflexión filosófica, la "filosofía latinoamericana" se desentiende del modelo normalizador y universalizante de la eurocéntrica «filosofía sin más» (cfr. Fornet-Betancourt, 2003: 30-37; 2005b: 19-20).[37] La *filosofía de la liberación*[38] se erige en referente de esta contextualización del pensar (cfr. Fornet-Betancourt, 2003: 105). Para Fornet-Betancourt (2004a: 21) llega a ser claro que este quehacer filosófico latinoamericano "se ha ido desarrollando realmente en el marco de un amplio y vigoroso *proceso de contextualización y de inculturación* que representa

37 "Es desde esta realidad plural [latinoamericana] desde donde tenemos que pensar ese programa de universalidad, y no a la inversa; si es que queremos, claro está, llegar a una universalidad concreta e histórica que, en lugar de ser el simple y engañoso resultado de un proceso de agresiva abstracción y reducción, será verdaderamente un ambiente ecuménico conquistado con base en los dolorosos y siempre renovados esfuerzos de comunicación intertranscultural" (Fornet-Betancourt, 1992: 55).

38 La dinámica sociopolítica que emergió desde 1959, propiciada por la revolución cubana –que tuvo en la revolución ciudadano-burguesa-mestiza guatemalteca de 1944 un claro precedente– exigía la puesta en práctica de un modo de pensar a la altura de las luchas de los sectores populares latinoamericanos. Sobre la «década revolucionaria» guatemalteca (1944-1954) puede consultarse, entre otros, Gleijeses (2005) y Cullather (2009). El final de este período revolucionario lo marcará el colapso del proyecto sandinista a inicio de los años noventa. La finalización de la Guerra Fría obligó a poner fin a las guerras civiles en el área centroamericana y a iniciar el ciclo de negociaciones de paz entre los bandos en conflicto. Es en el marco de la agonía de las revoluciones de izquierda que emergerán las luchas indígenas. Las palabras del Subcomandante Marcos reflejan la configuración de un diverso período histórico de luchas en el continente: "Los Estados Unidos tenían antes la coartada de la Unión Soviética, temían la infiltración soviética en nuestro país. Pero, ¿qué pueden pensar ahora de un movimiento que sólo reclama justicia social? No pueden seguir

un verdadero hilo conductor en el camino del reencuentro de la filosofía con la historia y la cultura latinoamericanas" (Énfasis añadido).

Como veremos a continuación, la adopción y radical práctica del "estilo de pensar" de la filosofía contextual llevará a Fornet-Betancourt a develar las insuficiencias y el "sutil colonialismo" (Fornet-Betancourt, 2011: 240) que resguarda la *in*culturación pretendida por la filosofía latinoamericana.

1.1.1.3 La radicalización del pensar contextual

A inicio de los años noventa, Fornet-Betancourt (1992: 70-71) sintetiza las características y desafíos que impone el modo de pensar otro puesto en práctica por la filosofía liberadora y de la liberación de la siguiente manera: a) una comprensión de la praxis filosófica como *reflexión contextual;* b) la exigencia del *"descentramiento de la razón filosófica" monocultural*[39]; c) el "*descentramiento del filósofo profesional",* que implica des-identificar la filosofía con la producción

pensando que estamos siendo manipulados desde el extranjero o que nos financia el oro de Moscú, visto que Moscú no existe ya…" (Citado en Bengoa, 2007: 54-55). Para un acercamiento a la genealogía de la filosofía de la liberación, temas y categorías, representantes y principales vertientes consultar: Cerutti, 2006; Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2001; Dussel, 1996; Devés, 2003.

39 La "razón filosófica", tal como ha sido desarrollada en la tradición occidental, ha pretendido erigirse como *única y universal*. Puesto que la razón es "constitutivamente plural" (Fornet-Betancourt, 1992: 58), no puede reducirse a una de sus formas. "La razón, por tanto, no sólo es racional de diversas maneras, sino que tiene modos o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte de lo racional en cualquiera de sus formas. La racionalidad, entendida incluso como estructura formal sintetizadora de la pluralidad en que la razón puede ser racional, no es la única figura de la razón. La racionalidad es más bien una dimensión, una vía, entre otras, de la razonabilidad de la razón" (Fornet-Betancourt, 1992: 58).

intelectual desarrollada en las universidades o bien por profesionales de la filosofía[40]; d) "[d]isposición a practicar el quehacer filosófico con perspectiva interdisciplinaria"; e) "[*r*] *elativización de la propia posición*" como condición para "la escucha de la verdadera situación de la comunidad".[41] Junto a este acercamiento y sistematización del «pensar contextual» latinoamericano, Fornet-Betancourt irá consolidado algunos de los pilares de lo que llegará a convertirse en la filosofía intercultural, es decir: *la contextualización del pensar*[42], *el compromiso ético-político con la contextualidad* y, como consecuencia de los dos anteriores, *la solidaridad con los excluidos*.

---

40 Según Fornet-Betancourt (1992: 116), "con la aparición de la filosofía de la liberación, desde finales de la década del setenta, aparece un grupo orgánico que, por sus vínculos con los movimientos sociales populares, no solamente se esfuerza por pensar filosóficamente los contenidos nuevos, sino que emprende, por su mismo estilo de pensamiento y por su opción de fondo, en cierta manera la tarea de desprofesionalizar la filosofía." Este grupo propiciará "una forma de filosofía que acontece fuera de la academia y que se ejercita además, siendo esto lo más significativo, por cauces muy heterogéneos y heterodoxos." Así, "poetas y políticos" también desarrollarían significativos procesos de pensamiento filosófico encaminados a la comprensión y transformación de la realidad (cfr. Fornet-Betancourt, 1992: 77).

41 Lo que se busca con ello es cultivar la conciencia de "la provisionalidad de lo alcanzado, para evitar así la formación de un sistema que pretenda dar por cerrado el proceso de constitución de la realidad" (Fornet-Betancourt, 1992: 84).

42 Para Fornet-Betancourt (2003: 106), "el proceso de contextualización ha significado un paso importante en dirección a la apertura de la reflexión filosófica a la dimensión de la interculturalidad en nuestro continente porque no cabe duda de que es al mismo tiempo un proceso de encuentro de la filosofía con la realidad cultural en América Latina".

El motivo de la toma de distancia de la *filosofía de la liberación* lo determina, dijimos, la interpelación de las circunstancias históricas locales y planetarias, es decir, la radicalización del pensar contextual:

> el plantearse la cuestión de la posibilidad y de las condiciones de una filosofía intercultural, constituye hoy día una verdadera prioridad histórica. Pues tanto la constelación de los saberes y experiencias culturales que se van perfilando en este final del siglo como resultado de la creciente autoconciencia y autovaloración de voces hasta ahora excluidas del proceso histórico, como los desafíos históricos que nos agobian a nivel planetario, desde el hacer justicia a los empobrecidos de la tierra hasta el asumir la ecología como nuevo paradigma de vida y de acción, nos están evidenciando *la necesidad de una profunda trans-formación de la filosofía* (Fornet-Betancourt, 2001: 28).[43]

La emergencia de las "voces excluidas del proceso histórico" y obliteradas por la "violencia epistemológica" (Fornet-Betancourt, 2009a: 18) interpela la práctica filosófica y la obliga a transformarse. Las nuevas condiciones históricas ponen de manifiesto las deficiencias del pensamiento filosófico latinoamericano, que "no ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con «la historia y la cultura latinoamericanas» a sus últimas consecuencias" (Fornet-Betancourt, 2004a: 21), y "que en relación con la diversidad cultural, contextual y fáctica […] de América Latina le falta todavía *carácter cultural*" (Fornet-Betancourt, 2004a: 24). Entre estas deficiencias se encuentran (cfr.

43 Énfasis añadido. La versión del texto que hemos utilizado es la del año 2001. El texto del cual proviene la cita, *Problemas del diálogo intercultural en filosofía,* fue publicado en 1994 y conforma el primer capítulo de *Filosofía Intercultural.*

Fornet-Betancourt, 2004a: 22-24): a) *la reducción de la diversidad cultural a la monocultural e imperante «cultura mestiza»,* expresión del "colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro"[44]; b) tendencia al *"uso colonizado de la inteligencia"*, expresa en la subalternizante búsqueda del "reconocimiento académico por parte de los filósofos «metropolitanos»"; c) un implícito sometimiento al «grafocéntrico» canon filosófico occidental; d) reducción de la producción filosófica a las lenguas hegemónicas locales (español y portugués y, fuera de Latinoamérica, inglés, alemán y francés), que "impone límites de comprensión y expresión que se agravan justo cuando se trata de comprender al otro y de expresar la propia comprensión del otro".

Salir del sutil colonialismo monocultural de la filosofía latinoamericana requiere ir más allá de su aún eurocéntrica figura, eso sí, manteniendo lo mejor de su tradición –que "sabe encargarse, cargar y organizar lo real responsablemente" (Fornet-Betancourt, 2001: 274)–. El *proyecto de transformación*

44 En otro lugar, Fornet-Betancourt (2001: 250) anota que "[e]ste privilegiar el 'rostro occidental', la cara 'latina' del continente, ha llevado lógicamente al descuido e incluso olvido y marginación de otras voces, como son las tradiciones indígenas o las afroamericanas. Y son precisamente estos otros 'rostros' de América los que hoy desafían a la 'filosofía latinoamericana' con la tarea imperativa de emprender una nueva transformación de sí misma […]." Esta reducción y anulación de la alteridad ha sido uno de los violentos resultados de la actividad letrada, incluso por sus más insignes intelectuales, como sería el caso de José Martí. Aunque Fornet-Betancourt (cfr. 1998a; 1998b; 2001: 73-76; Michelle Becka, 2007: 39-44) propone que en el pensamiento de José Martí podrían encontrarse claves inspiracionales para el ejercicio del pensamiento intercultural, nosotros consideramos que parte del pensamiento martiano es cómplice de la reducción mestiza de las realidades latinoamericanas (cfr. Blanco, 2008; 2010).

intercultural de la filosofía aspira a solventar paulatinamente las causas de dicha deficiencia, no para salvar la filosofía, sino para "estar a la altura de las preocupaciones y esperanzas de las víctimas del orden dominante en nuestra época" (2004b: 24). Esta transformación *intercultural* conlleva tanto *el diálogo con* la tradición del «pensar contextual»[45], así como *con* las tradiciones –epistémicas y ontológico-existenciales– silenciadas e invisibilizadas por el sistema dominante. Este «con» expresa una actitud diferente: la actitud y disposición para la comunicación (Fornet-Betancourt, 2004b: 97). Este «con», por ende, es la expresión de la radicalización del pensar contextual, desde que *radicalizar* es entendido como "reubicar el filosofar contextual en muchos lugares para que pueda brotar con raíces propias en muchos suelos" (Fornet-Betancourt, 2003: 111).

Desde el encuentro de Raúl Fornet-Betancourt con la filosofía sartriana hasta la definitiva estructuración del proyecto de transformación intercultural de la filosofía, pasando por el abordaje y adhesión a la filosofía latinoamericana, transcurrirán casi tres décadas. Este proceso implica el pasaje de la «filosofía sin más» –"filosofía blanca", "filosofía importada" como también es nombrada (Fornet-Betancourt, 2001: 174; 2003: 102)– a la filosofía contextual latinoamericana y *con* ella *más allá de* ella, es decir,

45 Un diálogo crítico con el «pensar contextual» latinoamericano tiene lugar en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Fornet-Betancourt, 2004a). El libro se compone de dos partes. En la primera se establecen, a la luz del desafío intercultural, los logros y deficiencias de las propuestas filosóficas de cuatro de las figuras representativas del pensamiento latinoamericano contemporáneo: Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Luis Villoro. La segunda parte recoge las reacciones de éstos a las interpelaciones elaboradas por Fornet-Betancourt.

hacia una "filosofía más 'colorida', pluricromática, pluriforme y plurivisional" (Fornet-Betancourt, 2001: 174). En esta sección hemos dejado constancia del trayecto intelectual de Raúl Fornet-Betancourt, es el momento de exponer las directrices de su proyecto. Ese es el objetivo de la siguiente sección.

1.1.2. La transformación intercultural de la filosofía como proyecto

1.1.2.1 De la inculturación de la filosofía a su intercultural transformación

La contextualización del pensar y, como su consecuencia, la *in*culturación de la práctica filosófica determinaron el carácter de la filosofía latinoamericana de la liberación. Esta fue capaz de comprender y fundamentar que "la razón filosófica se ejercita siempre *desde* y *en relación con* la historia y contextos de la humanidad" (Fornet-Betancourt, 2001: 246. Énfasis añadido). Con la emergencia de las luchas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, sin embargo, la sutil *mono*culturalidad de un quehacer filosófico que pretende transformar la realidad a partir de parámetros occidentales de vida (ser), economía, política (poder) y saber quedó al descubierto. Es insuficiente la *in*culturación del filosofar en esta coyuntura histórica, pues se arroga aún "el derecho de incorporar o integrar, en el mejor de los casos, las 'particularidades' de otras culturas; y, en el peor de los casos, las niega" (Fornet-Betancourt, 2001: 64). Es ineludible el reconocimiento que dicha *in*culturación de la filosofía implica

> una importante limitación teórica, a saber, que parece suponer algo así como un "núcleo fuerte" en la filosofía y que en su dinámica, por tanto, ese "núcleo fuerte" se pone

> o debe ponerse en juego sólo hasta cierto límite […]. [L]a inculturación afirmaría ciertamente la historicidad del logos, pero considerando como intocable la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental) (Fornet-Betancourt, 2001: 62). [46]

El paso a la transformación intercultural del quehacer filosófico implica, por ejemplo, dejar a un lado cualquier "acción interventora" (Fornet-Betancourt, 2005: 50) sobre las culturas indígenas, o el gesto de convertirlas en objetos de estudio y supeditar la comprensión de las mismas al "núcleo fuerte" de la "racionalidad sancionada". Para lograrlo es prioritario *cambiar un estilo de filosofar* caracterizado principalmente por la autosuficiencia especulativa «*mono*lógica». La simple *in*culturación de la tradición filosófica imperante (latinoamericana y/o europea) termina invisibilizando otros logos y sacralizando una tradición cultural. La *in*culturación supone el ejercicio de "la violencia epistemológica" (Fornet-Betancourt, 2009a: 18), es decir, la anulación o desacreditación de saberes otros. Ciertamente la *in*culturación de la filosofía supone la realidad como punto de partida, sin embargo aún es innegociable el «núcleo fuerte» de la tradición filosófica. Podría decirse que se lleva a cabo un pseudo-diálogo entre la filosofía y la realidad, puesto que la filosofía remite exclusivamente a *su* propia tradición. Más allá de dicha tradición, si bien amplia y/o compleja, no existiría la filosofía. Esta tradición, además, está determinada por la labor que profesionales del filosofar

46 Tanto en *De la inculturación a la interculturalidad* (Fornet-Betancourt, 2005a), que si bien pone el acento en las transformaciones al interior de la teología de la liberación, ofrece pistas teóricas para comprender la necesaria puesta en entredicho del «núcleo fuerte» de la filosofía, así como en Fornet-Betancourt (1997) se desarrollan análisis más detallados del tópico que abordamos.

llevan a cabo.[47] El pseudo-diálogo entre filosofía y realidad es más bien un exclusivo diálogo entre profesionales de la filosofía que conocen *la tradición*, una jerga y *un* modo de articular los conocimientos que se auto-asume como *el* modo de desarrollar el quehacer filosófico. A esto debe añadirse la autosuficiencia especulativa del filósofo.

Una filosofía que se deja transformar *inter*culturalmente, en cambio: a) "brota de lo inédito", distanciándose de cualquier pretensión de imponer la propia tradición, y busca "un punto de convergencia común" a las diversas tradiciones de pensamiento (Fornet-Betancourt, 2001: 29); b) desacraliza la propia tradición y, por ende, "renuncia a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo", cuya consecuencia es el descentramiento de cualquier centrismo cultural (eurocentrismo, latinoamericanocentrismo, afrocentrismo, etc.) (Fornet-Betancourt, 2001: 30); c) se entiende como "un proceso eminentemente polifónico" donde "se van dando cita, se van con-vocando y van aprendiendo a con-vivir las experiencias filosóficas de la humanidad toda" (Fornet-Betancourt, 2001: 29); d) potencia, por lo tanto, una "razón inter-discursiva" (Fornet-Betancourt, 2001: 30); e) parte de una interpretación dinámica de la cultura y no de una "abstracta y estática"; f) intenta "rehacer la idea de la universalidad", proponiendo

47 Al respecto puede consultarse Fornet-Betancourt (2003), fundamentalmente el primer capítulo: *Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores.* En éste Fornet-Betancourt problematiza la idea de «normalidad filosófica» acuñada por el filósofo argentino Francisco Romero [1891-1962] a inicios del siglo XX. A través de esta «normalización», Francisco Romero limita la comprensión de la actividad filosófica desarrollada en el continente a la actividad academicista de corte occidental. Con ella inicia a una larga tradición en la que se confunde la actividad filosófica con la acreditación académica de la misma.

para ello "buscar la universalidad desligada de la figura de la unidad que […] resulta fácilmente manipulable por determinadas culturas" (Fornet-Betancourt, 2001: 31).

Una *inter*cultural transformación de la filosófica renuncia a todo *monopolio del conocimiento*. Para ello, el reconocimiento de e interacción con la diversidad de saberes resguardados en las tradiciones culturales no-eurocentradas se erigen como el punto de partida. Esta diversidad de horizontes de pensamiento o, en otras palabras, *logos culturales*, desmonta la suposición de que la filosofía es el resguardo del *pensar «sin más»*.

En virtud de lo anterior se impone una tarea: "reaprender a pensar" (Fornet-Betancourt, 2001: 91). ¿Qué caracteriza esta forma otra de pensar? ¿Cuáles serían sus prioridades? ¿Cuáles sus desafíos y consecuencias?

1.1.2.2 «Reaprender a pensar»

En *Una meditación de la ciencia,* Raúl Fornet-Betancourt (2009a: 27-36) hace un recuento de las tres indigencias de la civilización científico-técnica imperante que estimula una acelerada y mantenida destrucción de la naturaleza y de la diversidad humana, a saber: la indigencia del pensar, "una indigencia ontológica existencial" y una "indigencia ético espiritual" (Fornet-Betancourt, 2009a: 28). La primera indigencia parece ser resultado y reflejo de las dos anteriores. La civilización científico-técnica ha logrado imponer una forma de existencia basada en un instrumental y funcional modo de entender las relaciones con los demás y la naturaleza. La imposibilidad de romper con este tipo de relaciones instrumentales es el síntoma de la indigencia ético espiritual y, con esta, la "indigencia de un pensar [...] que no sabe qué pensar ni qué decir" (Fornet-Betancourt, 2009a:

28) frente a esta realidad. Se constata un "*aturdimiento* del pensar" que yace "atrapado en un engranaje de producción instrumental de saberes que en nombre del desarrollo y del progreso lo obliga a entenderse en términos de una función del sistema epistemológico sancionado por la civilización científico técnica" (Fornet-Betancourt, 2009a: 29) .

Siguiendo a Martin Heidegger (1954), Fornet-Betancourt denuncia que el pensar ("atrapado", "aturdido", "obligado a ser función de") "ha olvidado qué significa pensar" y, como consecuencia, "ya no piensa". Se han impuesto, funcionalizado y legitimado determinados "principios" –epistemológico (dualidad sujeto-objeto), cosmológico (imagen mecanicista de la naturaleza), antropológico (antropocentrismo), independencia cultural del saber, despersonalización del saber y progresismo (Fornet-Betancourt, 2009a: 35)– que fosilizan el pensar. ¿Cómo puede el pensar salir de este "aturdimiento" y "recuperar el sentido"? El primer paso consiste en "un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y pensar qué le significa pensar", es decir, una "meditación" (Fornet-Betancourt, 2009a: 29). Este "pensar meditativo" se ocupa de su situación, del "lugar cognitivo" que le estimula o "aturde". De esta manera, el pensar puede recuperar su sentido. El pensar, entonces, está ineludiblemente "atrapado" en una determinada contextualidad. Esta contextualidad, que el pensar mismo ha contribuido a configurar, "informa las condiciones desde las que pensamos" (Fornet-Betancourt, 2009a: 33). Esta contextualidad es la expresión de *un* modo de estar en el mundo que oblitera otros mundos de vida, otras memorias que resguardan formas de interacción no instrumentales. El "pensar meditativo" permite poner a la ciencia "en su lugar", es decir, la recoloca "en el tejido de

los vínculos de reciprocidad que nos recuerdan las memorias culturales y religiosas de la humanidad" (Fornet-Betancourt, 2009a: 35).

El pensar que recupera "el sentido" es un pensar que se sabe situado y sabe de su situación. Este pensar abre y se abre a la diversidad que la civilización científico-técnica oculta. Una transformación intercultural de la filosofía conlleva, por lo tanto, la tarea de "reaprender a pensar", es decir, "aprender a comprender y presentar la propia palabra como siempre respectiva a otra" (Fornet-Betancourt, 2001: 97). La figura de esta manera otra de pensar es la del "pensar respectivo" (Fornet-Betancourt, 2001: 99), un pensar que asume la contextual procedencia de la propia tradición de pensamiento y, relativizándola, se dispone a "traspasarla" con el fin de propiciar el "'plan' de fundar la con-vivencia comunicativa con los otros sujetos a partir de la con-vocación de las voces" (Fornet-Betancourt, 2001: 99). Esta "con-vivencia comunicativa", posible sólo al estar en disposición de poner en entredicho la propia perspectiva a la luz de la perspectiva del otro, supera el "paradigma de la dualidad 'Sujeto-Objeto'" (Fornet-Betancourt, 2001: 98). La alteridad no es vista ya como un *objeto* pasivo y silencioso que recibe la conformación activa del *sujeto* pensante-hablante. El "pensar respectivo" hace posible un "ejercicio continuado de convocación de voces y de re-perspectivación de saberes y sabidurías" (Fornet-Betancourt, 2001: 93). Este pensar otro es pensar de un sujeto otro que se reconoce *sujeto al contexto*, a las circunstancias históricas y, como tal, reconoce tanto su contingente condición, así como la necesidad de abrirse al otro-sujeto para pensar mejor y allende la propia situación. El "pensar respectivo" se ejercita, por ende, como *diálogo* trans-monológico entre sujetos, entre tradiciones que "han

aprendido a *conocer con el otro*" (Fornet-Betancourt, 2001: 100. Énfasis añadido).

En el caso de la filosofía, el ejercicio de un «pensar respectivo» implica la disposición a poner en entredicho la comprensión «oficial» –por ende, academicista– de la filosofía y, de este modo, hacer posible la "con-vivencia con otras formas de pensamiento" (Fornet-Betancourt, 2001: 97). La filosofía, específicamente la filosofía contextual latinoamericana, comienza de esta manera su "trans-figuración" (Fornet-Betancourt, 2001: 100). Por ejercer un «pensar respectivo», la filosofía asume los límites de su actividad, la contingencia de sus propuestas y se abre a la interpelación de la alteridad (los otros, el contexto, otras formas contextuales de filosofía, etc.). Una filosofía que desabsolutiza su oficial figura es una "filosofía pro-posicional", es decir,

> aquella filosofía cuya visión y cuyo "plan" se "exponen" –en el sentido de poner a la vista o dar a conocer, pero a la vez también en el sentido de exponer a la influencia de… o de abandonar a…– a la visión y a los "planes" de cualquier otra filosofía, buscando precisamente la consulta, el consejo y el tratamiento común de lo propuesto en perspectiva de saber o de acción (Fornet-Betancourt, 2001: 107-108).

Los hallazgos de esta «filosofía pro-posicional» estarán abiertos a la interpelación del otro, a la mirada de la alteridad.[48] Esta continua dinámica de planteamiento de *perspectivas que se saben tales*, abiertas a la interpelación y diálogo con otras perspectivas, es posible por la «respectividad» del pensar. Esta *apertura* permite la «trans-figuración» de la filosofía y de su quehacer. ¿Cómo lograrla?

48 Una mirada problemática, desafiante e interpelante. Una vez irrumpe la alteridad, y con ello comienza a escucharse su voz y a sentirse su

1.1.2.3 Transfigurar interculturalmente la filosofía

El lugar del proyecto de Raúl Fornet-Betancourt, no lo olvidemos, es la tradición filosófica latinoamericana. Sus esfuerzos se encaminan, si bien no exclusivamente, a la *trans-figuración intercultural de la filosofía latinoamericana* (cfr. 1992; 1997; 2001; 2003; 2004a; 2005b). Esta transfiguración implica una doble tarea: la *deconstrucción de la propia tradición* y la *reconstrucción de la tradición filosófica latinoamericana.* La primera tarea conlleva como requisito "liberarse de la concepción de la filosofía acuñada por la tradición dominante occidental" (Fornet-Betancourt, 2001: 251); la segunda, "rehacer interculturalmente la historia de las ideas (filosóficas)" (Fornet-Betancourt, 2004a: 108).

---

mirada, el resultado es imprevisible. Fornet-Betancourt (2001: 102-103) dibuja esta situación a través de las sentencias de Jean-Paul Sartre expuestas en su "Orphée noir": "¿Qué esperaban ustedes cuando quitaron la mordaza que cerraba aquellas bocas negras? ¿Qué entonarían sus alabanzas? ¿Creían que iban a leer la adoración en los ojos de los hombres negros cuando éstos se alzaran de la tierra, contra la cual nuestros padres habían aplastado sus cabezas? He aquí a los hombres de pie que nos miran, y les deseo a ustedes que sientan, como yo, el sobrecogimiento de sentirse vistos. Pues el blanco ha gozado durante tres mil años del privilegio de ver sin que lo vieran […]." También las provocadoras palabras sartrianas del prefacio al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* son elocuentes en este sentido: "No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblado por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. […] En las colonias, la verdad aparecía desnuda; las 'metrópolis' la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran. Como a madres, en cierto sentido. […] Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces, amarillas y negras, seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad" (Citado en Fornet-Betancourt, 2001: 102-103).

¿Qué motiva y justifica «desoccidentalizar» la filosofía? Una de las consecuencias de la comprensión academicista de la filosofía es la sutil invisibilización de las culturas –con sus particulares epistemologías y ontologías– en Latinoamérica. Esto pone al descubierto cierto carácter monocultural y colonizante de la actividad filosófica en el continente. Una de sus causas, como se ha señalado, estriba en no haber "sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con la «historia y la cultura latinoamericanas» a sus últimas consecuencias" (Fornet-Betancourt, 2004a: 21). Expresión del «monoculturalismo filosófico» ha sido, por ejemplo, la exclusiva preferencia por las "fuentes escritas y por la forma escrita de expresión, por el análisis de textos y por la producción de textos; en una palabra por una 'cultura filosófica escrita'" (Fornet-Betancourt, 2004a: 23). La marginación de formas alternas de resguardo y transmisión del saber, tales como la oralidad, anula toda posibilidad de acercarse a y dejarse interpelar por otras epistemes. Esto, en palabras de Fornet-Betancourt (2003: 109), "conlleva lógicamente un empobrecimiento, una pérdida de posibilidades de articulación y de contextualización cultural del trabajo filosófico". Una tradición «grafocéntrica» domina y determina el canon filosófico latinoamericano. Esto implica, por un lado, el imperio lingüístico del castellano y del portugués y, por otro, la identificación de la «filosofía latinoamericana» no sólo con un determinado horizonte lingüístico, sino con la cultura criollo-mestiza como su productora y guardiana.[49] Esto conlleva que los idiomas indígenas estén excluidos *a priori* del quehacer filosófico o que sean abordados como meros objetos de

49 Al respecto puede consultarse la crítica que Fornet-Betancourt (2004a: 28-35) dirige a la comprensión mestiza que de Latinoamérica desarrollan Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig.

investigación. Además, cuando la reflexión filosófica se acerca al pensamiento filosófico de los pueblos indígenas, generalmente lo hace empleando una «metodología comparativa» que utiliza la propia tradición filosófica como criterio, invisibilizando de esta manera la diversidad de saberes, formas alternas de reflexión y fundamentación, etc. (cfr. Fornet-Betancourt, 2004a: 50-54).[50] Aunado a lo anterior, la reducción de la diversidad de los pueblos indígenas a las abstractas categorías «*Otro*» y «*pueblo*» ha sido también una de las sutiles prácticas colonizadoras del quehacer filosófico latinoamericano. Según Fornet-Betancourt (2004a: 55), "[e]l discurso sobre el «Otro» en singular culmina […] en una propuesta singularizante y homogeneizante, ya que su conclusión no es la perspectiva de una América Latina que renace y se reconfigura desde y con la diversidad de sus pueblos y culturas, es decir, desde y con los nombres propios de la pluralidad de sus sujetos históricos". "Des-filosofar", "des-profesionalizar", "des-occidentalizar" –por mencionar algunos sinónimos empleados por Fornet-Betancourt (2003: 111)– la filosofía es el paso para la destrucción de la monocultural tradición filosófica latinoamericana y la condición de reconstrucción de la misma. ¿Cuál es el paso siguiente?

50 Raúl Fornet-Betancourt (2004a: 52) problematiza el abordaje monocultural y occidentalizante que Enrique Dussel hace de la producción filosófica indígena: "[l]a argumentación de Enrique Dussel mantiene como paradigmática la cultura filosófica occidental en su vertiente dominante de autocomprensión de la filosofía como un saber técnico, profesional, que, para ser tal, tiene que alcanzar un alto grado de abstracción, de reflexividad y de articulación racional sin olvidar obviamente el dominio del método." Una crítica similar a la obra de Miguel de León-Portilla ([1956]1993) desarrollamos en 5.1.1.1.

> [S]e trataría de recrear el orden lógico y de sentido de la historia de las ideas escrita hasta ahora, es decir, descentrarla de la lógica dominante que ha ordenado sus espacios, sus tiempos, sus secuencias, sus ritmos de crecimiento y sus dinámicas de evaluación y de transmisión; que ha impuesto además la documentación textual escrita como ley canónica, y que, finalmente, ha hecho de ella justo una historia de las ideas del desarrollo de la cultura hegemónica (Fornet-Betancourt, 2004a: 109).[51]

La re-configuración del quehacer filosófico conduce a "relativizar el peso de la cultura del texto escrito" (Fornet-Betancourt, 2004a: 112), que incluye la ineludible exigencia de conocer el lenguaje del otro, condición para el intercambio cultural. Conocer los idiomas de los pueblos indígenas es la puerta de acceso para dialogar con ellos, dejarse interpelar y llegar a acuerdos. Esto sería el resultado de una "reubicación cultural, entendiendo por ello la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones, voces y formas de articulación" (Fornet-Betancourt, 2001: 251). Esta "reubicación cultural" de la filosofía hace factible abrirse a conformaciones del saber no ligadas o reducidas a las fuentes escritas, a la consideración del pensamiento elaborado por no-expertos en filosofía[52] y, sobre todo, al "reconocimiento de la pluralidad de las figuras en que se puede practicar eso que solemos llamar filosofía" (Fornet-Betancourt, 2003: 113).

---

51 Recrear, o al menos problematizar, "la historia de las ideas" es uno de los objetivos generales del presente trabajo y lo que anima específicamente la reflexión en el capítulo 5.

52 Para Fornet-Betancourt (2003: 106), "las tradiciones de los pueblos, justo en tanto que interpretaciones de la vida desde sus diferentes contextos, son, en verdad, el texto fundante de la reflexión filosófica, y no los manuales universitarios".

Si hasta ahora, fundamentalmente desde el siglo XVIII, las instituciones universitarias han tenido en buena medida el control de la formación y delimitación de la labor filosófica, se propone, entonces, una transformación intercultural de dichas instituciones. La emergencia de instituciones con carácter intercultural sería una alternativa.[53] Esta transformación universitaria implicará ciertamente la desestructuración de las jerarquías académicas y la apertura a «otros» especialistas, cuya forma de autoridad no es la de la titulación académica, sino la del reconocimiento comunitario (cfr. Fornet-Betancourt, 2003: 114-115).

Ahora bien, la *trans-figuración* de la práctica filosófica no consiste en abandonar la «figura académica» del quehacer filosófico, sino en reconocer el específico horizonte cultural –la tradición europea– que le inspira. Esta tradición filosófica es *una entre otras* figuras contextuales de la filosofía. Esta *trans-figuración* busca, entonces, "abrir lo propio poniéndolo en relación con los otros" (Fornet-Betancourt, 2003: 13). Esta disposición a la puesta en discusión de la propia tradición propiciaría el *diálogo entre las diversas figuras contextuales del filosofar*. En qué consiste este diálogo, cuáles son las premisas que le orientan, cuáles sus consecuencias, son algunas de las cuestiones que deben ser aclaradas en lo que sigue.

1.1.3. Claves para el diálogo intercultural de saberes

Aunque la filosofía intercultural no debe ser identificada como una rama de la «filosofía de la cultura» –puesto que no pretende enmarcase dentro de la tradición *normalizada* de la

53 En concreto: "crear centros de filosofías contextuales que trabajen en su propia lengua y que asuman ellos mismos la tarea de interpretación y de la traducción" (Fornet-Betancourt, 2003: 115).

filosofía academicista europea–, no implica que, precisamente por estar situada en medio de la discusión y diálogo entre figuras de la filosofía, eluda la obligación de establecer la forma en que comprende *la cultura*. Este será el paso previo para la exposición de los requisitos y características que conlleva el diálogo intercultural de los saberes. Sólo desde un particular modo de entender la cultura –modo que debe hacer justicia a la experiencia desde la cual surge dicha interpretación– puede predicarse la posibilidad o no del diálogo entre saberes.

1.1.3.1 Comprensión intercultural de la cultura

El modo en que el proyecto de transformación intercultural de la filosofía comprende la cultura se distancia de cualquier interpretación abstracta, estática y esencializadora de la misma (cfr. Fornet-Betancourt, 2001: 184-185; 2010: 13). La filosofía intercultural trabaja con una comprensión dinámica de la cultura que destaca su constitutiva contextualidad e historicidad (Fornet-Betancourt, 2009a: 39). Cada cultura está determinada por su inserción en una específica situacionalidad histórica –la «sociedad mundial» o globalizada de la actualidad– que influye en el modo de interacción entre culturas –la imposición de una sobre otras, la anulación de la diversidad cultural, etc.– y entre los miembros y grupos al interior de cada cultura. Ahora bien, esta visión dinámica de la cultura se ubica *allende el multiculturalismo* –que afirma la existencia de culturas, pero no el recíproco influjo, interpelación y transformación–, y *aquende el transculturalismo* –cuya visión de las culturas dilucida la disolución de las mismas por medio de la interacción, dando paso a procesos de «hibridación cultural» (cfr. Fornet-Betancourt, 2009a: 111-112; 2010: 11-21). Frente al multiculturalismo, la filosofía intercultural propone

la posibilidad de la universalidad en tanto que búsqueda de un proyecto común que surja como resultado del influjo e interpelación entre culturas.[54] Ante el transculturalismo, el proyecto intercultural *reafirma las identidades culturales como punto de partida del intercambio*. ¿En qué consiste esta comprensión dinámica de la cultura?[55]

Por ser las culturas "realidades históricas", surgen con la finalidad de otorgar "respuestas contextuales" a los problemas, desafíos y necesidades humanas (cfr. Fornet-Betancourt, 2001: 222). En este sentido, las culturas no son fin en sí mismas, sino "un *punto de apoyo*" (Fornet-Betancourt, 2001: 197) para la realización plena de sus miembros. En ello radica la justificación e importancia de la lucha por el derecho a la "cultura propia" (Fornet-Betancourt, 2001: 289). Si la cultura, entonces, no propicia los medios para la realización de la vida humana, surgen los conflictos al interior de la misma y, como estrategia de

54 Según Fornet-Betancourt (2009a: 107), "la diversidad contextual y/o la pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad porque es más bien el presupuesto que se necesita para una comunicación sobre posibles universalizables compartidos en y desde las diferencias".

55 Algunas de las principales fuentes de consulta para este tópico de la filosofía intercultural son: a) de *Transformación intercultural de la filosofía* (Fornet-Betancourt, 2001), algunos capítulos de la segunda parte: capítulo I, *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo entre las culturas*; capítulo II, *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*; capítulo III, *Culturas entre tradición e innovación*; capítulo IV, *Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina*; capítulo V, *Hacia una transformación intercultural de la filosofía en América Latina*; capítulo VIII, *Los derechos humanos, ¿fuente ética de crítica cultural y de diálogo entre las culturas?* b) Fornet-Betancourt (2010), fundamentalmente el capítulo 1: *Die Debatte um den Kulturbegriff. Versuch einer Klarstellung aus der Sicht der interkulturellen Philosophie.* c) Michelle Becka, 2007: 45-52.

lucha, la "desobediencia cultural" (Fornet-Betancourt, 2001: 186).[56] Las culturas, además, viven tensiones dialécticas entre tradición e innovación, constitutivas del "flujo vital de cada cultura" (Fornet-Betancourt, 2001: 222). Esta tensión, en parte, es la expresión de la situacionalidad histórica de las culturas en una sociedad mundial globalizada que las desafía, hace peligrar su existencia o limita su capacidad de ofrecer respuestas para el desarrollado de la vida (cfr. Fornet-Betancourt, 2009a: 44). Intraculturalmente ocurren también tensiones dialécticas que se materializan en el hecho de que sus miembros continuamente la ponen a prueba. Es por esto que las culturas "no son universos abstractos que descansan pacíficamente sobre sus tradiciones fundantes" (Fornet-Betancourt, 2001: 222). Si bien es cierto que las culturas tienden a absolutizar "lo propio", expresión de *la autocomplacencia* en *la propia tradición*, también lo es que al interior de las mismas tienen lugar tensiones entre los grupos que buscan determinar "lo propio", generando "conflictos por el poder" (Fornet-Betancourt, 2009a: 39). La puesta a prueba de la cultura, entonces, se expresa tanto en la relación de cada miembro –que tiene sus propios proyectos en virtud de su libertad personal– con el grupo –que defiende los macro proyectos propios de la cultura–, es decir, una *tensión entre determinación y libertad*[57], así como en la tensa relación entre los grupos que ostentan el poder y aquellos que se

56 Para Fornet-Betancourt (2001: 186), "toda cultura tiene el derecho a ver el mundo por sí misma, pero no a reducirlo a su visión. Es decir que no tiene derecho a imponerse a sus miembros como la única visión que pueden o deben compartir". Más adelante agrega: "'Desobediencia cultural' es, pues, praxis cultural de liberación" (Fornet-Betancourt, 2001:188).

57 En su exposición, Fornet-Betancourt (cfr. 2001: 199-200) parte de las ideas de Jean Paul Sartre.

resisten a ser sometidos[58], es decir, una *tensión entre opresión y liberación*[59] (cfr. Fornet-Betancourt, 2001: 199-201). La vitalidad de las culturas les previene de caer en la trampa de absolutizar la propia tradición. Si bien el etnocentrismo es la continua tentación que asecha a cada cultura, son las diferencias al interior de la misma –"diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas" (Fornet-Betancourt, 2001: 204)– las que la dinamizan. La capacidad de cada cultura de ofrecer respuestas a las diversas demandas de sus miembros determina la *calidad* de la misma. Estas demandas son siempre contextuales, por lo que se reconfiguran continuamente; por ende, la necesidad de resolverlas de la mejor manera posible movilizan internamente a cada cultura.

Se parte, entonces, de una "concepción *histórica*" de la cultura (Fornet-Betancourt, 2001: 257). Cada cultura tiene *una identidad situada y contextual*, determinada por "procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro –sea la naturaleza o sean las diosas o los dioses–

58 Estas tensiones son el resultado del conflicto entre tradiciones al interior de la cultura, que, "frecuentemente, se trata de un conflicto alrededor del poder, el cual no debe entenderse sólo a nivel fáctico, sino también hermenéutico, pues se refiere también a *la hegemonía de la interpretación*" (Fornet-Betancourt, 2010: 13. Énfasis añadido). Traducción propia de: "der [Konflikt zwischen Traditionen] [ist] nicht selten ein Konflikt um Macht [...] und [..]er [soll] nicht nur faktisch, sondern auch hermeneutisch verstanden werden, da es doch auch um die Hegemonie der Interpretation geht."

59 Enrique Dussel es el punto de partida para la constatación de esta tensión al interior de la cultura (cfr. Fornet-Betancourt, 2001: 200-201). Para Fornet-Betancourt (2001: 201), la *ética de la liberación* desarrollada por Dussel "ofrece […] el norte necesario para *optar* ético-críticamente dentro de la 'propia' cultura, comprometiéndose en su renovación y reorganización desde la óptica de la memoria de liberación de las víctimas".

y con los otros –sea la familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos–" (Fornet-Betancourt, 2001: 257-258). La posibilidad de apertura a otras culturas tiene su raíz en la constitutiva respectividad de toda cultura, manifiesta en sus distintas tensiones internas.[60] Las diferencias ("tensiones dialécticas"), se dijo, no se originan únicamente en la confrontación de la propia cultura con otras tradiciones culturales, ya que al interior de la misma éstas también acontecen.[61] La capacidad de resolver estas internas "tensiones dialécticas" devela el potencial *intra*cultural para el diálogo *inter*cultural. La interculturalidad, en este sentido,

> tiene una dimensión que se manifiesta intraculturalmente como ejercicio práctico y teórico, de vida y de interpretación, de la propia cultura como un árbol que ciertamente puede alcanzar una configuración específica que lo hace identificable, pero justo a condición de cuidar el libre desarrollo de ese complejo proceso de crecimiento

60 Como ya se ha señalado, para Fornet-Betancourt, dichas tensiones pueden materializarse en contradicciones "sociales, políticas, económicas, religiosas, etc.; que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacios no sólo para la diferencia individual […], sino también para la diferencia de 'clase' o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural" (Fornet-Betancourt, 2001: 199-200).

61 Y esto es así porque al interior de toda cultura "hay siempre un conflicto de tradiciones; un conflicto de tradiciones que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas, por ella misma; y que, por consiguiente, cada cultura pudo también ser estabilizada de otra manera como hoy la vemos" (Fornet-Betancourt, 2001: 185). La conformación de una cultura, además, implica la lucha por la imposición de determinadas ideas políticas (cfr. Fornet-Betancourt, 2010: 20).

> que va siendo el fruto de raíces que se adentran en el suelo común siguiendo distintas direcciones, y que a veces se entrecruzan, y de ramas que crecen también con sus diferencias y en distintas direcciones (Fornet-Betancourt, 2001: 260).

Pero, ¿para qué el diálogo intercultural? Las culturas, se dijo, están situadas actualmente en una específica contextualidad histórica: la de una homogeneizante globalización neoliberal, última versión de la eurocentrada civilización científico-técnica, que impone un mundo dominado por relaciones instrumentales, donde la variedad de las culturas se ve amenazada. Esta determina el modo de interacción entre las culturas. Este modelo civilizatorio globalizado, en palabras de Fornet-Betancourt (2001: 175), es el resultado de "la política y estrategia económicas de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido". El diálogo intercultural busca construir una alternativa al modelo eurocentrado de civilización, es decir, apuesta por un proyecto de "humanidad que posibilita muchos mundos" (Fornet-Betancourt, 2009a: 45), por "un mundo plural de diferencias en relación interactiva" (Fornet-Betancourt, 2004b: 99). Una reconfiguración intercultural del mundo busca acabar con la «indigencia ontológico-existencial» y «ético-espiritual» de la civilización científico-técnica. El diálogo intercultural, además, es "el camino por el que la filosofía gana un nuevo acceso hacia sí misma y aprende a ver que la filosofía siempre pudo y puede ser de otra forma" (Fornet-Betancourt, 2001: 43). Esta filosofía en proceso de transfiguración quiere convertirse en el lugar donde las culturas del saber interactúen y se transformen recíprocamente. Por lo tanto,

es a partir de esta transformación intercultural de la filosofía que se busca aportar al proyecto de configuración de «un mundo donde quepan otros mundos».

1.1.3.2 Presupuestos hermenéuticos y epistemológicos del diálogo intercultural de saberes

Si una visión dinámica de la cultura es el punto de partida que visibiliza y justifica la posibilidad de la interacción cultural, una serie de presupuestos hermenéuticos y epistemológicos deben contribuir a precisar y ampliar de alguna manera las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural de saberes. Raúl Fornet-Betancourt (2001: 44-52) propone los siguientes:

Primero. Crear las condiciones para que la voz del otro se exprese y sea escuchada. Esto implica una crítica a "la contextualidad fáctica" en la que el diálogo acontece (Fornet-Betancourt, 2001: 177). En Latinoamérica, la crítica al colonialismo –crítica a la "hermenéutica de la dominación" desde una "hermenéutica de la liberación histórica" (Fornet-Betancourt, 2001: 45-46)– es la forma en que la filosofía se compromete "con la lucha de las culturas por su derecho a no ser violadas en su identidad ni invadidas en su territorio ni impedidas en su desarrollo" (Fornet-Betancourt, 2001: 83). Complementos de este primer presupuesto son tanto "la deposición de hábitos de pensar y actuar etnocéntricos"[62], así como "una apertura descentrada ante el otro" (Fornet-

62 La «des-definición» de la eurocéntrica comprensión de la filosofía es fundamental. No podemos asumir los desafíos de la contextualidad con un esquema filosófico de interpretación que "nos llega en el marco de una empresa de colonización política y religioso-cultural", y que corre el peligro de convertirse en "un instrumento de domesticación, desarraigo y de desprecio por lo propio" (Fornet-Betancourt, 2003: 102).

Betancourt, 2001: 46) para que el otro se muestre desde su alteridad.

Segundo. "[L]a disposición a fundar una nueva dinámica de totalización universalizante con el otro, basada en el reconocimiento, respeto y solidaridad recíprocos" (Fornet-Betancourt, 2001: 46). Esta "totalización universalizante" ni es abstracta ni parte de una visión monocultural y esencializada de la universalidad[63], sino proceso de construcción en convivencia solidaria con la alteridad.

Tercero. Opción por la idea de "totalidad dialéctica" que posibilita un cambio de actitud ante la *verdad,* entendida esta como "proceso". La *verdad* «aparece» en el proceso interdiscursivo, posible por la disposición a poner en juego la propia verdad y contrastarla con la de los otros.

Cuarto. La «respectividad» como modelo de intelección.[64] Dicho modelo permite comprender la radical apertura de lo real. Según éste, *un modo de realidad es respectivo a cualquier otro*, destacándose así la "pluriversión de la realidad" (Fornet-Betancourt, 2001: 49).

Quinto. Una propuesta epistemológica que permita establecer las condiciones para la "comprensión de lo que nos es culturalmente extraño" (Fornet-Betancourt, 2001: 50). Algunas de estas condiciones son: a) "Discutir en un plano de intercambio cultural" que evite la reducción del

63 En otro lugar, agrega Fornet-Betancourt: "la perspectiva intercultural propone no favorecer de entrada ningún modelo de universalidad, para buscar un nuevo tipo ecuménico de relación entre las culturas, que acaso lleve a vislumbrar que la universalidad se hace en y por la solidaridad entre logos" (Fornet-Betancourt, 2001: 243).

64 Fornet-Betancourt se refiere aquí a la propuesta desarrollada por Xavier Zubiri en su trilogía *Inteligencia sentiente, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón.*

diálogo a un determinado esquema cultural. b) Ir más allá del diálogo a nivel conceptual (propio de la cultura letrada), ejerciéndolo más bien al nivel de las distintas configuraciones históricas de la vida –"desde el comercio hasta el culto" (Fornet-Betancourt, 2001: 50)–. De esta manera, el diálogo no se reducirá a "diálogo teórico entre expertos" (Fornet-Betancourt, 2001: 231). c) Superar los hábitos de "subsunción y reducción" de la alteridad. d) Por último, y lo que representa un desafío epistémológico a la filosofía académica, el "cultivo de la disposición a dejar al otro in-definido" (Fornet-Betancourt, 2001: 51), pues en el diálogo intercultural "nunca se sabe quién es el otro antes de que éste hable y se le haya escuchado" (Fornet-Betancourt, 2011: 100).

El proyecto de transformación intercultural de la filosofía ofrece un horizonte teórico y práctico que permite salir del «normalizado» quehacer filosófico. Esto previene de sucumbir a la tentación de confundir *la* filosofía con *una* de sus manifestaciones culturales (considerada a sí misma como «filosofía sin más»). En estos presupuestos del diálogo intercultural de saberes el énfasis es puesto en el reconocimiento de la situación histórico-contextual del *logos* filosófico.[65] Todo pensar, por ende, ha de reconocer su originaria contextualidad. Llegamos a constatar de este modo que *hay* filosofía, no en virtud de un particular modelo de referencia, "sino porque hay *'prácticas culturales' de filosofía* como ejercicio concreto de *pensar que se hace cargo de su contextualidad e historicidad*" (Fornet-Betancourt, 2003: 12. Énfasis añadido). Una *práctica contextualizada de la filosofía* propiciaría, por un lado, romper con el monólogo filosófico

65 Para un acercamiento detallado a la transformación intercultural de la «razón», consultar el capítulo 2 de *Beiträge zur interkulturellen*

prevaleciente y, además, el diálogo con un contexto habitado por *tradiciones otras de pensamiento*. De esta manera, el «destinatario de la filosofía» deja de ser exclusivamente «el debate filosófico que hay allá».

A una figura otra de la filosofía nos acerca Fornet-Betancourt. Esta restaura, se deja interpelar por y transformar con *lo olvidado* por la «filosofía sin más»: su enraizamiento contextual. Esta «*ubicación contextual*» no impide buscar medios para el diálogo, exige, sin embargo, el abandono de los "hábitos colonizantes" (Fornet-Betancourt, 2003: 108) del modelo hegemónico de pensamiento. ¿Cuál es la raíz de estos "hábitos colonizantes"? ¿En qué momento la cultura occidental y el "saber hegemónico producido en Occidente como fenómeno de acompañamiento de su empresa imperial" –la filosofía– (Fornet-Betancourt, 2004b: 61-62) conquista y coloniza los otros mundos de vida? Es el momento de dar un segundo paso para lograr responder radicalmente estas preguntas. Si el proyecto intercultural permite poner en entredicho un monolítico, reduccionista y monocultural modo de comprender la filosofía, el «pensamiento decolonial» ofrece insumos para la tarea de descolonización de los hábitos del pensar que aún prevalecen tanto en la filosofía como en las ciencias sociales. El proyecto del «giro decolonial», con veremos, será de fundamental ayuda y complemento para, entre otras cosas, "la reivindicación de la pluralidad epistemológica de la humanidad" (Fornet-Betancourt, 2009a: 10). Es el mismo Fornet-Betancourt (2004a: 116-119), además, quien invita a la articulación con lo que en su momento identificaba como "el pensamiento transdisciplinar". Una articulación de estos dos proyectos permitirá reforzar la

Zeitdiagnose (Fornet-Betancourt, 2010).

práctica *liberadora* del pensar contextual –es decir, "una mejor recontextualización del enfoque intercultural" y "un mejor posicionamiento […] en la lucha epistémica por una reorganización de los saberes de la humanidad" (Fornet-Betancourt, 2004a: 117)– y propiciar la configuración de un *«pensar intercultural-decolonial»*. Pretendemos *liberarnos* del hegemónico modelo del pensar y, con ello, *liberar* a la filosofía de sus espejismos –no para ofrecer una *versión más verdadera* de la filosofía, sino para *descolonizarla* y abrirla a otra comprensión de su tarea–. Así, la filosofía no será el quehacer exclusivo de los profesionales de la misma o de una determinada tradición, sino la expresión de un *pensar contextual intercultural y decolonial*. Nos proponemos, esta es nuestra apuesta, "traspasar las fronteras de la filosofía como disciplina y consultar, es más, *reaprender a pensar* junto con la historia, la literatura, la poesía, la oralidad, etc." (Fornet-Betancourt, 2003: 133. Énfasis añadido).

1.2. Eclosión y premisas orientadoras del «pensamiento decolonial»

En esta sección daremos cuenta de la eclosión y larga gestión de la «colonialidad» y del proyecto que la pone al descubierto y libera las ausencias –memorias y modo de ser otros– que produce: el «pensamiento decolonial». La «colonialidad», como dijimos en la introducción, impone el «allá» como referente del saber –y no sólo del filosófico– y configura un «fuero interno» que orienta el «sentimiento de anacronismo» –«acá»– y el de actualidad –«allá»–. Esta «colonialidad», sin embargo, hace emerger su contrapartida, la que restaura y valida «de acuerdo a otros estándares» formas otras –enraizadas étnica y regionalmente– de saber, de sentir y de organizar la existencia: el «pensamiento decolonial». La salida, el "desprendimiento", la "fractura" (Mignolo, 2007a:

29) de la larga «colonialidad del poder, del saber y del ser», en otras palabras, la «decolonialidad», es la actual tarea. ¿En qué consisten esta «colonialidad» y el proyecto «decolonial» que inaugura? [1.2.1.] ¿Cómo y cuándo se fundan? [1.2.1.] ¿De qué maneras sigue gestionándose la «colonialidad» [1.2.3.] y qué alternativas «decoloniales» se le contraponen? Son algunas de las preguntas que nos ocupan en lo que sigue.

1.2.1. La eclosión del «giro decolonial» desde Latino(-)américa[66]

1.2.1.1 De la «postcolonialidad» a la «decolonialidad»

Partamos de la visión de conjunto que sobre el proyecto, elaborado por el colectivo «modernidad/colonialidad»[67],

66 «El giro decolonial» -término acuñado por Nelson Maldonado-Torres (2008: 7-6; cap. 6)- es el nombre del libro colectivo que el grupo modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), que describiremos a continuación, ha elaborado. Para referirse a la vertiente teórica de este grupo, Restrepo y Rojas (2010) optan por el nombre «inflexión decolonial». Optaremos aquí por el primero, para acentuar tanto el distanciamiento epistémico del programa (distinto del «giro lingüístico», «giro hermenéutico», etc.), así como enfatizar la emergencia de un «paradigma otro» de pensamiento –el «pensamiento decolonial»– en la escena latinoamericana y mundial. La palabra *Latino*(-)américa quiere expresar los diversos lugares de enunciación que los miembros del grupo modernidad/colonialidad ocupan. Fundamentalmente son dos: *los latinos* en la academia norteamericana (Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, etc.) y *los latinoamericanos* (Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, etc.). En esta sección y en lo que sigue haremos uso de «decolonial» y «decolonialidad». En las publicaciones en español del grupo modernidad/colonialidad «decolonial»/«de*s*colonial» y «decolonialidad»/«de*s*colonialidad» son empleadas indistintamente. La segunda variante –con *s*–, con todo, resulta más apegada a la traducción española del inglés «*decolonial*» y «*decoloniality*».

67 Fue el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2003), durante el *Tercer Congreso de Latinoamericanistas en Europa* en Ámsterdam,

ofrece el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005a) en *La poscolonialidad explicada a los niños*. Tras una

en el 2002, quien catalogó como "programa de investigación modernidad/colonialidad" el trabajo teórico de los intelectuales que serán mencionados en esta sección. En sus inicios, los referentes teóricos del grupo modernidad/colonialidad fueron el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien acuñó las nociones «colonialidad», «colonialidad del poder» y «patrón colonial de poder»; el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1994, 2005, 2007, entre otros), quien aportó al proyecto tanto la crítica al «mito de la modernidad» a partir de la «exterioridad» de la alteridad, así como el concepto «transmodernidad»; el argentino Walter Mignolo, quien introdujo las nociones «hermenéutica pluritópica», «pensamiento fronterizo», «diferencia colonial», «desobediencia epistémica», entre otras. Los principales aportes de éste al proyecto aparecen en su trilogía *The Darker Side of the Renaissance* ([1995]2010), *Local Histories/ Global Designs* (2000) y, el más reciente, *The Darker Side of Western Modernity* (2011). A esta trilogía también se suma *The Idea of Latin América* (2005). Del colectivo también forman parte, por mencionar sólo algunos, los colombianos Santiago Castro-Gómez –cuyo libro *La hybris del punto cero* (2005) es frecuentemente citado–, Eduardo Restrepo y Arturo Escobar; el venezolano Fernando Coronil, la ecuatoriana-estadounidense Catherine Walsh y los puertorriqueños Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres –quien introdujo la categoría «giro decolonial» (2008) y desarrolla el concepto «colonialidad del ser» (2007)– y el antropólogo venezolano Fernando Coronil. Debe mencionarse, además, el abundante número de publicaciones individuales y colectivas que ha ido consolidando la identidad teórico-crítica del grupo. La bibliografía citada a lo largo de esta sección es una muestra de la extensa y consolidada perspectiva de investigación y pensamiento. Entre algunas de las primeras y fundadoras publicaciones colectivas del grupo se encuentran: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999); *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000) y *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000). Una visión del desarrollo y producción bibliográfica del grupo modernidad/ colonialidad, que además ofrece una introducción a la más reciente categoría de análisis -«decolonialidad»-, se encuentra en el prólogo a *El giro decolonial* (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007). Puede consultarse también Restrepo y Rojas (2010).

sucinta presentación de los contenidos y aportes teóricos de los estudios postcoloniales y subalternos «anglosajones»[68] –que cuentan entre sus principales representantes al palestino Edward Said y los indios Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha y Homi Bhabha, quienes han desarrollado su actividad profesional en la academia norteamericana y británica, y encontraron en la teoría postestructuralista francesa (sobre todo en Michel Foucault[69], Gilles Deleuze, Jacques Derrida[70] y Jean-Jacques Lacan[71]) el punto de partida para la deconstrucción del colonialismo (sus formas de representación, subalternización y colonización de la alteridad y sus saberes) y la conformación de una postcolonial epistemología[72]–, Castro-Gómez procede a la explicación de

68 Para diferenciarla de la «teoría postcolonial latinoamericana», a la cual estuvieron vinculados varios de los miembros del grupo modernidad/colonialidad. En *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* (De Toro y de Toro, 1999) encontrará el lector una muestra de la discusión sobre las diferencias y coincidencias entre ambas corrientes.

69 Cuyo influjo está presente sobre todo en *Orientalismo* de Edward Said ([1978]2005). "[L]a publicación de Orientalismo de Edward Said –afirma Miguel Mellino (2008: 26)– ha constituido un hecho de singular importancia en la configuración de los estudios poscoloniales. La publicación de este texto en 1978 constituye el verdadero momento de desarrollo en el estudio del colonialismo y por ende un acontecimiento crucial de la teoría poscolonial". Castro-Gómez (1999: 82-83), a su vez, ve en el texto de Said la ocasión del surgimiento de los «*Subaltern Studies*», fundados por Ranajit Guha.

70 Como puede apreciarse en el texto de Gayatri Spivak ([1988]2003) *¿Puede hablar el subalterno?* Spivak, además, tradujo al inglés (1976) *De la grammatologie* de Jacques Derrida.

71 La presencia de la teoría lacaniana recorre de un lado a otro el libro de Homi Bhabha ([1994]2007) *El lugar de la cultura.*

72 Nuestra intención no es ofrecer una visión detallada de estos autores. Al respecto, además del texto de Castro-Gómez (2005a), puede consultarse Blanco (2009a); Mellino (2008); Rojo, Salome y Zapata (2003).

las razones por las cuales el grupo modernidad/colonialidad toma amigable distancia de los mismos.

El surgimiento de la *crítica postcolonial* está determinado por las luchas de descolonización al interior de las colonias británicas y francesas en África y Asia después de la Segunda Guerra Mundial. Tras la constatación que «la colonización del saber» tiene aún vigencia en la cotidianidad post-independiente y que, por ende, el colonialismo no se reduce a la dominación política y económica de un país sobre otro, se arriba a la conclusión que «el colonialismo epistémico» –en virtud del cual se declara como "«ilegítima» la existencia *simultánea* de distintas «voces culturales y formas de producir conocimientos" (Castro-Gómez, 2005a: 27)– es de larga duración. En palabras de Castro-Gómez (2005a: 19-20):

> Lo que los teóricos provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterje, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una *dimensión epistémica* vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de *colonialidad* antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno.

Si bien la crítica a la colonialidad epistémica que elabora el grupo modernidad/colonialidad coincide motivacionalmente con la *teoría postcolonial*, la distancia entre ambos se debe al menos a tres razones. *Primera.* Los estudios postcoloniales y subalternos tienen como punto de partida *una memoria diversa de la colonización*.[73] Cuando Edward Said, por

73 Para Mignolo (2007b: 64), "[e]l fallo de la argumentación de Said […] consiste en dar por sentado que la historia moderna (y la idea

ejemplo, elabora la crítica a la invención de la imagen de Oriente elaborada y legitimada por las ciencias humanas y la administración colonial europea –el «Orientalismo»–, olvida que a la misma le antecede «la invención de Occidente», creada sobre la base de la experiencia colonial en América. El *olvido* de este momento previo conlleva la invisibilización de otras memorias coloniales –la colonización de América– originadas durante la construcción de Occidente (cfr. Castro-Gómez, 2005a: 55-56; Mignolo, 2011: xxiii-xxxi).

Segunda. Los estudios postcoloniales y subalternos reproducen aún *una visión eurocéntrica de la modernidad*. Esta concepción de la modernidad toma el surgimiento de la *Ilustración* –finales del siglo XVII e inicios del XVIII– como su momento de fundación, obviando con ello las condiciones de posibilidad de su emergencia: la colonización de América –siglo XVI–.

Tercera. Los estudios postcoloniales y subalternos adoptan como tradición de pensamiento la *eurocentrada teoría postestructuralista-postmoderna francesa.* Las limitaciones de la primera y segunda razón tienen su origen en esta opción

misma de la modernidad) se 'inició' en el siglo XVIII. Igual que muchos otros intelectuales, en especial los que se dedican a los estudios poscoloniales, Said pasa por alto los siglos XVI y XVII y las consecuencias del 'descubrimiento' de América. Eso quiere decir que el surgimiento y la configuración de la matriz colonial de poder del 'orientalismo' son solo una segunda vuelta en la transformación del orden mundial". La relevancia que el «descubrimiento», conquista y colonización de América jugó en la formación de la identidad, poderío y expansión planetaria de Europa es desarrollada en *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica* (Dussel 2007). La investigación de Mignolo acerca del período formativo de la modernidad europea a través de la colonización del espacio y las memorias e historias indígenas es *The Darker Side of the Renaissance* (Mignolo, [1995]2010).

teórica. Otra tradición de pensamiento –el «pensamiento decolonial»– yace tanto en la memoria de resistencia de los sujetos colonizados y esclavizados en el proceso de fundación de la modernidad occidental[74], así como en la contemporánea producción de alternativas a la más reciente expresión de la modernidad occidental, la globalización neoliberal (cfr. Mignolo, 2007a: 32-45; 2011: 52-62; Maldonado-Torres, 2009).

La teoría postcolonial, por lo tanto, no es capaz de dar razón de los cinco siglos de la violenta experiencia colonial americana. Esta limitación se sustenta tanto en una eurocéntrica compresión de la modernidad, como en una memoria distinta de la colonización. Ahora bien, partiendo de otras memorias coloniales y de otra interpretación de la modernidad es posible elaborar una analítica del colonialismo que no invisibilice otras experiencias coloniales. Se perfila de esta manera una aún más radical compresión del colonialismo: la *colonialidad/decolonialidad.*

1.2.1.2 Destrucción del mito de la modernidad

Partiendo de las memorias americanas de colonización, el «pensamiento decolonial» ha elaborado relevantes

74 Según Mignolo (2007a: 33), "[e]l pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial". La relevancia de dichos referentes seminales radica en la articulación de críticas y propuestas alternativas, por un lado, a la administración colonial española en el sur de América en el siglo XVII que Waman Poma realiza en su extensa obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* y, por otro, a la violenta experiencia de la esclavitud africana en América –tolerada y promovida por España, Portugal e Inglaterra desde el siglo XVII– que el ex-esclavo Quobna Ottobah Cugoano elabora en su libro *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery.*

objeciones a la interpretación eurocéntrica del origen de la modernidad –a la que sucumben los estudios postcoloniales y subalternos– que buscan, en palabras de Castro-Gómez (2005a: 42), la "des-trucción del mito de la modernidad". ¿En qué consiste esta «destrucción»? La equiparación del origen de la modernidad con el surgimiento de la *Ilustración*, se dijo, oculta su momento fundante: *la invención y conquista de América*. El filósofo argentino Enrique Dussel (1994; 2006; 2007) ha elaborado una aguda puesta en entredicho de esta mítica y autocomplaciente perspectiva. Una «destrucción» de la historia que legitima y justifica este ocultamiento es posible a través de la configuración de una historia *otra* que sitúe el particular y no universal papel de Europa en la historia mundial. "Siguiendo a [Immanuel] Wallerstein –apunta Castro-Gómez (2005a: 47)–, Dussel muestra que la modernidad europea se edificó sobre una materialidad específica creada desde el siglo XVI con la expansión territorial española […]. El sistema-mundo empezó con la *constitución simultánea* de España como «centro» frente a su «periferia» colonial hispanoamericana".[75] Para Dussel (2005: 45), sólo en un marco eurocéntrico de interpretación se vuelve posible afirmar que "[l]a Modernidad es una emancipación, una 'salida' de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano". Frente a esta autocomplaciente versión de la modernidad, Enrique Dussel (2005: 46) propone la comprensión de la modernidad "en un sentido mundial" que ubica su origen en 1492 y afirma que "con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el 'lugar' de

75 Énfasis en el original.

'*una sola*' *Historia Mundial*".[76] La modernidad, según esta desmitificada perspectiva, arranca junto al momento de expansión mundial de la economía capitalista. La *Ilustración* y la *Revolución Industrial* son, más bien, el culmen del proceso iniciado ya en el siglo XVI, siglo en el que Europa se convierte en *centro* y las demás regiones en su *periferia* (cfr. Dussel, 2005: 47). Ahora bien, esta interpretación no sólo tendrá consecuencias en la reconfiguración histórica del surgimiento de la modernidad, sino, como veremos, consecuencias epistémicas y ontológicas que permitirán sacar a la luz el modo de ser moderno/colonial.

Al «mito de la modernidad» le sustenta también una intra-europea interpretación teleológico-evolutiva de la historia de la humanidad que coloca a Europa como el resultado y culmen del proceso lineal y necesario del saber (epistemología), del ser (ontología) y del poder (civilizadas instituciones políticas). Este devenir diacrónico supone el progresivo movimiento que va *de la naturaleza a la cultura* y, consecuentemente, *de la barbarie* –momento de «inmadurez culpable»– *a la civilización* (cfr. Dussel, 1994: 13-14). A este devenir histórico –«temporal»– le es consustancial un devenir geográfico –«espacial»–: *de este* (*oriente*) *a oeste* (*occidente*) –movimiento que justifica la invisibilización de América en la configuración de la modernidad–. Para Dussel (1994: 15), "ese movimiento Este-Oeste […] ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el África y, además, situará al Asia en un estado de 'inmadurez' o de 'niñez'".[77] La «colonización del tiempo y del

76 Énfasis en el original

77 Para un análisis detallado de las obras de Hegel y Kant que fundamentan esta mitología teleológico-evolutiva ver Dussel (1994: cap. 1), Castro-Gómez (2005b: cap. 1) y Mignolo (2011: caps. 4-5). Mignolo argumenta que durante el siglo XVI el bárbaro fue ubicado

espacio»[78] sustenta, justifica y hace creíble este mito. Según esta teleológica hermenéutica de la historia, el colonialismo representa un momento a ser necesariamente superado y resuelto en la modernidad. Entre colonialismo y modernidad existe, por lo tanto, una relación de sucesión temporal, no de coetaneidad. Emergerá de esta manera una «retórica de salvación» que legitimará el tutelaje, explotación y, en caso de oposición, la aniquilación de los colonizados –vistos como *bárbaros, primitivos, los inmaduros*[79]– como estrategia civilizatoria. A esta retórica le acompaña, como veremos, una «lógica de la colonialidad» (cfr. Mignolo, 2011: 13-15). ¿Cómo puede ser destruido este «mito de la modernidad»? Asumiendo *la constitutiva simultaneidad de modernidad y colonialidad* –que pone en entredicho toda comprensión

---

no en un *momento* del tiempo sino en una relación de espacios (los territorios recién descubiertos), es por ello que la «colonización del espacio» en esta época es lo fundamental. Será sólo durante el siglo XVIII, cuando la «colonización del tiempo» –por parte de los ilustrados franceses y posteriormente Hegel– tiene ocasión, que se produce la «negación de la coetaneidad» de los «bárbaros».

78 Sobre la colonización cartográfica del espacio en el siglo XVI, la bien documentada propuesta de Mignolo ([1995]2010: caps. 5-6) es imprescindible.

79 Entrampada en esta hermenéutica, para Quijano (2007: 113), la teoría de las "clases sociales" dejará a un lado otras formas de organización del trabajo. Estas formas otras, comprendidas a la luz de la visión eurocéntrica de la historia, son sólo el "pasado 'precapitalista' o 'pre-industrial'" de las clases sociales modernas. Más adelante agrega: "En Europa están en formación, o ya están formadas, las instituciones modernas de autoridad: los Estados-nación modernos y sus respectivas identidades. Pero en la no-Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias como el pasado 'pre-moderno', pues ellas serán reemplazadas en algún futuro por Estados-nación 'como en Europa'. Europa es civilizada. No-Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo. La no-Europa es objeto de conocimiento" (Quijano, 2007: 113).

auto-referencial y autosuficiente de la modernidad– es posible desmitificar la modernidad y develar su retórica y lógica colonizadoras.

Poco a poco comienza a perfilarse la novedad crítica de las premisas de trabajo del proyecto «modernidad/colonialidad». Mignolo (2007b: 18) las sintetiza de la siguiente manera:

1 No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.[80]

2 El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial del poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invención de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.[81]

---

80 Tal y como puede afirmarse que no existe *orientalismo* sin *occidentalismo* y éste sin *colonización* de las Américas. En este sentido, el *lugar* de donde surge la crítica establece el horizonte de interpretación de la misma. Por ejemplo, la crítica posmoderna surge al interior de la modernidad misma, esto es, en los espacios euro-americanos críticos de la violencia de la modernidad. Esta crítica, sin embargo, padece de cierta indigencia de la memoria de las experiencias coloniales. Ahora bien, las experiencias coloniales y las luchas de descolonización no son homogéneas. Precisamente por no serlo es que la crítica a los procesos de colonización tampoco lo es. Es en este sentido que se afirma que la crítica postcolonial carece de la memoria de la colonización americana (cfr. Mignolo, 2003).

81 Para Dussel (1994: 47), "1492 […] es la fecha del 'nacimiento' de la Modernidad." En otro lugar afirma: "Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del 'Descubrimiento', sino especialmente de la 'Conquista' será *esencial* en la constitución del 'ego' moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad 'centro' y 'fin' de la historia" (Dussel, 1994: 21).

3 La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.[82]

4 La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.

5 El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.

6 El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes había gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra.

Estas premisas remiten a un horizonte otro de pensamiento: el del «pensamiento decolonial». Éste se ocupa, en primer lugar, de los procesos de «colonización profunda», es decir, de los procesos de conformación y gestión de *la colonialidad* (de esto nos ocuparemos a continuación). Ocultas bajo la colonialidad –o, como afirma Mignolo (2007a:44), "en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial"– yacen propuestas *decoloniales* que recogen la memoria de la colonización y sus estrategias de resistencia y lucha. Con ellas es factible articular una genealogía del «pensamiento decolonial» que recoge la diversidad de experiencias dolientes de la «diferencia colonial».[83]

82 Según Dussel (2005: 46), "[e]l siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de 'Modernidad': son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto."

83 La «diferencia colonial» hace referencia a la diferencia epistémica, ontológica, económica, etc., supuesta en las relaciones coloniales. Las diferencias, sin embargo, también pueden ser imperiales –la «diferencia imperial»–, es decir, las mutuas sub-valoraciones producto de la competencia por la hegemonía. "Heterogeneidad colonial" es el

1.2.1.3 «Colonialidad del poder, del ser y del saber»: el lado oscuro de la modernidad

Recapitulemos. Sin América y el respectivo proceso de dominación militar, económica, ontológica y epistémica, tal modernidad no habría existido. A la modernidad, por ende, le es constitutiva la colonialidad como condición de posibilidad. Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, esta no es el resultado de un autocomplaciente proceso de evolución lineal, sino de la lógica de explotación y dominación sobre territorios y vidas humanas oculta por la «retórica de la modernidad». La posibilidad y expectativas de civilización-modernización de territorios y pueblos «bárbaros» (siglo XVI), «primitivos» (siglo XVIII) y/o «subdesarrollados» (siglo XX) es sólo la ilusión engendrada por dicha retórica para legitimar el tutelaje, sometimiento y explotación. Por lo tanto, «modernidad/colonialidad», «civilizado/primitivo», «desarrollo/subdesarrollo» no son realidades sucesivas, sino simultáneas. El develamiento de la *contemporaneidad de modernidad y colonialidad* destruye la versión eurocéntrico-teleológico-evolutiva de la historia de la humanidad. Situarse en la memoria de la «herida colonial» americana es lo que permite des-ocultar el «lado más oscuro» y olvidado de la modernidad: su fundante

término empleado por Maldonado-Torres (2007: 133) para referirse a estas "formas múltiples de sub-alterización". Según Mignolo (2007b: 103), "[l]as diferencias imperiales y las coloniales responden a la misma lógica: la degradación de las condiciones humanas de quienes son blanco de la dominación, la explotación y el control –los *objetos de la diferencia*–. En el otro extremo, las diferencias las establecen los *sujetos de la diferencia*: la autoridad de la voz imperial por encima de voces imperiales de menor rango y, sobre todo, por encima de las voces coloniales".

acción colonizadora. *El talante de la modernidad, por ende, se fundamenta en un «modo de ser colonizador».*

La «colonialidad», a diferencia del «colonialismo» –que tiene una duración específica en el tiempo y que en América habría terminado con los procesos de independencia de la primera mitad del siglo XIX, lo mismo que en Asia y África durante la segunda mitad del siglo XX– hace referencia al «patrón de poder» que subyace a los procesos coloniales y que les sobrevive.[84] La *colonialidad*, en este sentido, continúa moldeando sutilmente los proyectos (post)coloniales de nación y/o Estado, la producción y validación de los conocimientos –«colonialidad del saber»–, la clasificación social-racial-étnica-sexual –«colonialidad ontológica»–, etc. En y a través de los líderes y/o dirigentes políticos, los intelectuales, pero también en y a través de las relaciones intersubjetivas en los Estados (post) coloniales-independientes, sigue reproduciéndose sutil y/o abiertamente el «patrón de poder», así como los esquemas epistémicos –las formas de producción y validación de conocimientos– y ontológicos heredados del período colonial. Es a la «introyección» y gestión del «colonialismo» en la «cotidianidad (post)colonial» a lo que apunta la *colonialidad*, que es de larga duración.

Aníbal Quijano (2007: 93-94) explica la *colonialidad* de la siguiente manera:

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en *la imposición de una clasificación racial/ étnica de la población del mundo* como piedra angular

84 «Colonialismo interno» fue la expresión utilizada en la década del sesenta para hacer referencia a esta dinámica (cfr. González Casanova, 2006; Quijano, 2007: 93, nota 1; Mignolo, 2003: 172).

> de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: *con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder.* (Énfasis añadidos)

Para Walter Mignolo, a este «patrón colonial de poder» le es constitutiva una «lógica de la colonialidad». Esta tiene su expresión al menos en cuatro ámbitos: "(1) *económico*: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) *político*: control de la autoridad; (3) *social*: control del género y la sexualidad, y (4): *epistémico y subjetivo personal*: control del conocimiento y la subjetividad" (Mignolo, 2007b: 36. Énfasis añadido). Esta «lógica de la colonialidad», sustentada desde sus inicios en un "conocimiento racial y patriarcal" (Mignolo, 2011: 8), se expresó durante el siglo XVI a través de marcos «teo-políticos»[85] del conocimiento y posteriormente, desde el siglo XVII y sobre todo en Europa, asume un carácter secular bajo

85 Amplios y bien documentados análisis le dedica Mignolo a esta primera fase del *patrón colonial del poder* en *The Darker Side of The Renaissance* ([1995]2000). Si bien en este texto el horizonte de la decolonialidad no es aún explícito, es uno de los primeros pasos dados por Mignolo en el develamiento de las estrategias colonizadoras durante el Renacimiento.

el influjo de la ciencia y la filosofía, engendrando así "ego-políticas del conocimiento" (Mignolo, 2011: 9). "Salvación, progreso, desarrollo, modernización y democracia" (Mignolo, 2011: 14) han sido los artilugios retóricos –la «retórica de la modernidad»– de este «patrón colonial de poder» que legitiman y reproducen la colonialidad.

En uno de sus más recientes trabajos, *The Darker Side of Western Modernity,* Walter Mignolo (2011: 17-19) clasifica en doce los "núcleos estructurales" –conformados en el siglo XVI y aún vigentes, si bien reconfigurados a lo largo de la historia, se articulan dinámicamente y determinan el modo de convivencia-conflicto mundial– del «patrón colonial de poder». Organizamos, a su vez, estos núcleos en dos grupos (A y B), sin olvidar su constitutiva interrelación y manteniendo la numeración que aparece en el texto de origen, con el fin de establecer una previa delimitación de los elementos del «pensamiento decolonial» que ocupan nuestro interés (B).[86] A. «Colonialidad del poder»: [2] una *global distribución y articulación de las distintas formas de trabajo* (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado, etc.), todas al servicio del capitalismo mundial; [3] la *división internacional del trabajo*, principalmente en centro y periferias; [4] un *sistema interestatal de organizaciones político-militares.* B. «Colonialidad del ser y del saber»: [1] una *formación racial global* (indio-europeo; negro-blanco); [5] una *jerarquía global étnico-racial* en cuya cima se encuentran los europeos; [6] una *jerarquía global del sexo y el género* que privilegia al hombre sobre la mujer; [7] la conformación colonial de categorías tales como «homosexual» y «heterosexual» como *formas de control de*

86 Sin olvidar que B no puede ser entendido sin A, empleamos B principalmente en los capítulos 2, 3 y 4.

la sexualidad; [8] una *jerarquía religioso-espiritual* en la que el cristianismo prevalece sobre otras expresiones; [9] una *jerarquía estética* determinada por las instituciones pertinentes (museos, escuelas, etc.); [10] una *jerarquía epistémica* en la que el conocimiento, sus formas de producción y cosmología occidental se convierten en el patrón universal; [11] una *jerarquía lingüística* que privilegia las lenguas europeas para la comunicación y [12] una particular comprensión del «sujeto moderno»: *la idea occidental del «hombre» erigida como referente de humanidad*.

Lo expuesto hasta aquí constituye el punto de partida de lo que Mignolo (2011: 17) denomina "analítica de la colonialidad". Esta *colonialidad* conforma el lado oscuro y condición de posibilidad de la modernidad. Es necesario ahora dar un paso más. En adelante nos centraremos en dos momentos constitutivos del «patrón colonial del poder», que recogen los «núcleos estructurales» agrupados en B: la «colonialidad del ser y del saber».

1.2.2. La fundación de la «colonialidad del ser y del saber»

El «patrón colonial del poder» conlleva constitutivamente la «negación ontológica» –"la idea de que 'otros no son' o están desprovistos de ser" (Maldonado-Torres, 2007: 144)– y de sus saberes –"la descalificación epistémica" (Maldonado-Torres, 2007: 145)–, es decir, la «colonialidad del ser y del saber».[87] Colonizar al otro –los pueblos originarios– implica una «sospecha permanente» sobre su(s) modo(s) de ser y su(s) horizonte(s) epistémico(s). El lugar (militar, político, económico, etc.)[88]del colonizador

87 Ambas expresiones de la colonialidad se co-determinan, no puede darse una sin la otra. Ambas acontecen simultáneamente.

88 Agrupados anteriormente [1.2.1.3.] en A.

–el europeo y sus descendientes–, además, se convierte en signo y alegato de superioridad epistémica y ontológica. El privilegio ontológico y epistémico que ostentará la modernidad, entonces, emerge junto con la negación ontológica y epistémica del colonizado. Se produce de esta manera la fundante «herida colonial»[89], que acontece en los territorios de *Anáhuac* (correspondiente al valle del actual «México»), *Abya Yala* («Panamá») y *Tawantinsuyo* (la actual «región andina») –nombres originarios invisibilizados por la *designación colonial* de «América»–.

¿Cómo y cuándo se produce la «herida colonial»? Es decir: ¿Cómo y cuándo se produce la «colonialidad del ser y del saber»? La fundación de la «colonialidad del ser[90] y del saber» tiene, al menos, cinco momentos de referencia: (1) La colonización cartográfica de los territorios y de la memoria de sus habitantes. (2) La empresa militar del «*ego conquiro*» moderno. (3) La práctica del «escepticismo misantrópico colonial» o la «sospecha sobre la humanidad» del conquistado. (4) La obliteración de los saberes de la alteridad y sus formas de validación. (5) La «colonización del tiempo» o la «negación de la coetaneidad» de la alteridad.

89 Para Mignolo (2007b: 17), la «herida colonial» refiere al "sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos". Esta herida se produce en el momento de la colonización del ser y del saber que implican la exclusión y deslegitimación de formas otras de existencia y de conocimiento.

90 El texto de Maldonado-Torres (2007), *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto,* es un referente clave para la comprensión de los fundamentos y consecuencias de la «colonialidad del ser».

1.2.2.1 Colonización cartográfica de los territorios y de la memoria de sus habitantes

Para la cosmología universal cristiana, los territorios y habitantes «descubiertos» durante el siglo XVI representaron un complejo dilema. ¿Por qué? Como afirma Walter Mignolo (2007b: 48-57), ya desde *La ciudad de Dios* (Libro XVI) de Agustín de Hipona [354-430 d.C.] se había impuesto una distribución de la humanidad siguiendo el relato bíblico de la descendencia de Noé: Sem, Cam y Jafet. Esta primera clasificación tripartita de la humanidad sustentará la distribución cartográfica racial recogida en el «mapa T en O» de Isidoro de Sevilla –en *Etimologiarum sive originum* del siglo VII–: Sem/Asia, Cam/África, Jafet/Europa. San Agustín, además, había elaborado una «cualificación» de los grupos humanos:

> El nombre Sem, como es sabido, significa «nombrado», y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa «engrandecimiento» y «en las casas de Cristo», es decir que *el «engrandecimiento» de las naciones tiene lugar en la Iglesia.* El nombre Cam significa «caliente», y el segundo hijo de Noé fue separado de los otros dos, y por ser el hijo del medio no fue incluido en los primeros frutos de Israel ni en la cosecha de los Gentiles. Así, Cam sólo puede vincularse con la raza caliente de los herejes: «*Son calientes porque están en llamas pero no con el espíritu de la sabiduría sino con el de la impaciencia, pues ese es el fervor característico que habita el corazón de los herejes; eso es lo que les hace perturbar la paz de los santos*» (En Mignolo, 2007b: 53. Cursivas en el original).[91]

En el relato de Agustín de Hipona se advierte la ventaja ontológica atribuida a los herederos de Jafet (los pueblos

91 Esta misma clasificación seguía justificando la esclavitud africana todavía a finales del siglo XVIII. El ex-esclavo Quobna Ottabah

europeos) y las desventajas asignadas a Cam (y sus herederos africanos). En el siglo XVI, la «lógica teo-política de la colonialidad» llevó a concebir el continente americano como una extensión –«las *Indias Occidentales*»– de los territorios de Jafet, inaugurándose de esta manera el «Occidentalismo».[92] En el mapa de Abraham Ortelius, *Orbis Universalis Terrarum,* de 1575, aparece ya una nueva y cuarta región del planeta: *América*. Para Mignolo (2007b: 51), "con la invención [cartográfica] de América y su anexión a la tríada [del mapa T en O], desaparecieron Tawantinsuyo y Anáhuac. Fue como si antes no hubiesen existido, como si hubiesen nacido en el momento de su desaparición, es decir, con la invasión, y fue así como perdieron su historia autónoma".[93] Las posteriores representaciones cartográficas del *Nuevo Mundo* –tal el caso de *Americae nova tabula* (1630) de Willen Blau y *Nova totus terrarum orbis geographica* (1639) de Janszoon Visscher (cfr. Mignolo, [1995]2010: 270-273)– añadirán y fijarán el exotismo y barbarie de los habitantes.

La colonización cartográfica o «colonización del espacio» no sólo producirá la obliteración de las formas locales de

Cugoano en su libro de 1787, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery,* arremete contra esta colonial interpretación del relato bíblico utilizada por los promotores británicos de la esclavitud (cfr. Cugoano, 1999: 31-39).

92 «Occidente» deja de ser simplemente un lugar geográfico y se convierte en, según Mignolo (2007b: 61), "lugar de la epistemología hegemónica", capaz de *nombrar* territorios y *clasificar* la humanidad. Es en este sentido que se afirma que la invención del «occidentalismo» (la «modernidad») es anterior al «orientalismo» y posee otras memorias de colonización [1.2.1.1.].

93 Una ilustrativa exposición de las particulares formas de representación cartográficas y simbólicas de los habitantes de Anáhuac y Tawantinsuyo puede consultarse en el capítulo 5 de *The Darker Side of the Renaissance* (Mignolo, [1995]2010).

representación de territorios, sino que conformará *un modo de conocer* que supone un *observador absoluto e imparcial* ubicado en un «punto cero» (Castro-Gómez, 2005b), que mira sin ser visto y que posee interés alguno excepto el de la verdad. Tal observador cartográfico se convertirá en el ancestro del sujeto de la ciencia occidental. Santiago Castro-Gómez (2005b: 60) lo explica en los siguientes términos:

> La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una "mirada universal" sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, lo que […] denomino la hybris del punto cero […]. Desde la mirada soberana del observador inobservado, los mapamundis de los siglos XVI y XVII organizan el espacio en unidades mayores llamadas "continentes" y unidades menores llamadas "imperios" que son completamente irrelevantes para la geografía física. Son construcciones geopolíticas que, como tales, aparecen ordenadas de acuerdo a imperativos extracientíficos.

1.2.2.2 La empresa militar del «ego conquiro» moderno

La «colonialidad del ser y del saber» no se llevó a cabo únicamente a través de la «colonización del espacio». Las campañas militares del «*ego conquiro*» (cfr. Dussel, 1994: 39-53), por su parte, fundarán *in situ* las relaciones intersubjetivas coloniales: el «*ego conquiro*» –el europeo y sus descendientes– somete a las poblaciones indígenas y las convierte en objeto de satisfacción de sus necesidades (económicas y sexuales –el «*ego conquiro*» como «*ego fálico*»–).[94] Según Enrique Dussel (1992: 56), esta "praxis conquistadora" estaba "fundada en

94 Frantz Fanon (1963: 38) evidencia el papel que el poder militar juega en las colonias como aparato de control: "In the colonies it

un designio divino" –la «teo-política del conocimiento»– que funge como "necesario criterio ético absoluto" que legitima la empresa militar.[95] Este «*ego conquiro*», además, representa el punto de partida del modo de ser de la subjetividad moderna. ¿En qué sentido? Para Dussel (1994: 44, 47), el "'conquistador' es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su 'individualidad' violenta a otras personas, al Otro", convirtiéndose así en la "proto-historia de la constitución del ego-cogito". En este sentido, a la *subjetividad moderna* le es constitutiva una *subjetividad colonizada*, entendida esta por aquélla como "masa rústica *'des-cubierta'* para ser civilizada por el 'ser'[96] europeo de la 'Cultura Occidental', pero *en-cubierta* en su Alteridad" (Dussel, 1994: 37. Énfasis añadido).

A los pueblos indígenas les es impuesta una experiencia existencial nueva y violenta: la exposición prolongada a la muerte. Haciendo referencia a las reflexiones heideggerianas sobre *la muerte* [*das Sein zum Tode*] –posibilitante de la resolución individual [*Entschlossenheit*] del estado de caída del *Dasein* en el *uno* de la publicidad [*das Man*]–, Maldonado-Torres (2007) hace notar que a Heidegger le fue imposible partir de la cotidianidad [*die Alltäglichkeit*] del ser expuesto constantemente a la amenaza de la muerte –«el ser colonizado»– y, por ende, a la experiencia de "dispensabilidad (*dispensability*)" (Mignolo, 2011: 6) de la vida humana. Para

is the policeman and the soldier who are the official, instituted go-betweens, the spokesmen of the settler and his rule of oppression".

95 La Bula pontificia *Inter caetera* de 1493 y el *Requerimiento* de 1512 son dos ejemplos de la fundamentación teo-política de la violencia [cfr. 2.1].

96 Es importante señalar que cuando se hace referencia a «ser» se entiende fundamentalmente «existencia», «modo de vida», "el mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)" (Dussel, 1994: 10).

el colonizado, "la anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador como un rasgo constitutivo de su realidad" (Maldonado-Torres, 2007: 143), pues no se resuelve a sí mismo en el encuentro con la propia muerte –como lo haría el *Dasein* europeo–. Su cotidianidad, más bien, consiste en el «deseo por evadir» individual y/o colectivamente la amenaza constante de la muerte (la aniquilación). El «mundo colonial» da inicio cuando el ser de la alteridad es víctima del "escepticismo misantrópico" del «*ego conquiro*» –precursor del «escepticismo» del «*ego cogito*» cartesiano (Maldonado-Torres, 2007: 136)– y la existencia del colonizado queda a disposición de la voluntad del colonizador, es decir, expuesto cotidianamente a la muerte, al asesinato. Surge un mundo maniqueo dividido entre el colonizador y el condenado (indígena, negro, la mujer, etc.) (Maldonado-Torres, 2007: 149). En este sentido, a la exposición heideggeriana de la *diferencia ontológica* entre el ser y los entes debe añadirse la olvidada *"diferencia ontológica colonial" o "diferencia sub-ontológica"* producida en la cotidianidad colonial: "del ser y 'lo que está' más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente como utilizable" (Maldonado-Torres, 2007: 146). La "exclusión ontológica" (Maldonado-Torres, 2007: 145), entonces, marca la experiencia cotidiana del colonizado que la ontología heideggeriana olvida.[97] Para Dussel (1994: 49-50),

> [l]a "colonización" de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso "europeo" de "modernización", de civilización, de "subsumir" (o alienar) al Otro como "lo Mismo"; pero ahora ya no como objeto

97 "Lo que Heidegger olvidó es que en la modernidad el ser tiene un lado colonial […]. Heidegger, sin embargo, pierde de vista la condición de sujetos en el lado oscuro de la línea de color, y el significado de su experiencia vivida para la teorización del ser y para la comprensión

> de una praxis guerrera, de violencia pura –como en el caso de [Hernán] Cortés contra los ejércitos aztecas, o de [Francisco] Pizarro contra los incas–, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del "modo" como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana.

Lo que Dussel describe es la profunda y arraigada «colonialidad del ser». Esta, entonces, "refiere a la *dimensión ontológica* de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en la que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad" (Restrepo y Rojas, 2011: 156). El colonizado es una alteridad deshumanizada, un no-ser, un –en palabras de Maldonado-Torres (2008: xiii)– "subalter".

1.2.2.3 La práctica del «escepticismo misantrópico colonial» o la «sospecha sobre la humanidad» del conquistado

Otro momento fundante de la «colonialidad del ser y del saber» tiene lugar en las disputas de Valladolid de 1550.[98] Según Maldonado-Torres (2007: 150), la colonialidad del

---

de patologías de la modernidad. […] Heidegger olvidó que si el concepto de Hombre es problemático, no es sólo porque este es un concepto metafísico, sino también porque deja de lado la idea de que en la modernidad uno no encuentra un modelo singular. Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos" (Maldonado-Torres, 2007: 143).

98 Juan Ginés de Sepúlveda [1490-1573] y Bartolomé de las Casas [1484-1566] protagonizaron la contienda acerca de la justeza o no de

ser "no se refiere, […] meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la *violación del sentido de la alteridad humana* hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en sub-alter".[99] Lo que está en juego en las discusiones jurídico-ontológicas de Valladolid es la implementación de la subordinación de los pueblos indígenas por el «*ego conquiro*» moderno, "señor-del-mundo" y "Voluntad-de-Poder", como lo califica Enrique Dussel (1994: 22). La empresa militar del «*ego conquiro*», legitimada por una «teo-política imperial» y caracterizada por la *eliminación* y/o *domesticación* de la existencia de la alteridad, funda la «actitud moderna»: "una actitud caracterizada por una sospecha permanente" (Maldonado-Torres, 2007: 133).

---

la guerra contra los pueblos indígenas con vistas a su evangelización. Castañeda Delgado (1996: 492) expone así el punto de partida de la controversia: "Sepúlveda […] era un filósofo de formación renacentista que basado en Aristóteles declaró que *los indios eran bárbaros, amentes, siervos por naturaleza, necesariamente ligados a los hombres de razón superior –los europeos–* con gran beneficio para ambos. O mejor, defendió *el derecho natural de los pueblos más cultos a imperar sobre los más rudos*; en concreto, el derecho de España a someter, aun con las armas, a los indios" (Énfasis añadido). Tres son las obras que exponen los argumentos y contraargumentos de los participantes: a) De Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo o de la justa guerra contra los indios* es el texto fundamental; b) La *Apología* de Bartolomé de las Casas tiene la virtud tanto de exponer las principales tesis lascasianas en defensa de los indios, así como una síntesis de los argumentos de Ginés de Sepúlveda; y c) en *Aquí se contiene una disputa o controversia* de 1552, Domingo de Soto elaboró un sumario de los principales argumentos de la contienda. Una breve y bien documentada introducción a los componentes históricos y teóricos que antecedieron a las discusiones de Valladolid se encuentra en Castañeda Delgado (1996, cap. XVII). Para una visión y valoración completa de la discusión ver Hanke (1974).

99 Énfasis añadido.

El *escepticismo* jurídico-ontológico sobre la humanidad de los conquistados será fundamental tanto para la fundación de la modernidad/colonialidad, así como para su efectiva gestión. El *regateo de la condición humana* del colonizado origina la «diferencia sub-ontológica» y provoca también la *sospecha sobre los saberes* de la alteridad. Quien detenta el poder de regatear la humanidad y los conocimientos del otro, detenta, a su vez, el privilegio para clasificar –la idea de la diferencia de las razas, las diferencias dicotómicas bárbaro/civilizado, primitivo/moderno, etc.–, tutelar –la «retórica de la modernidad»– e imponer su «modo de ser» y sus saberes. Con esta «duda primera» ontológico-epistémica asistimos al *nacimiento del racismo colonial*. Esta "sospecha radical" sobre la condición humana del colonizado es la base del racismo moderno/colonial (Maldonado-Torres, 2007: 134). Este racismo colonial es la experiencia que engendra el modo de ser colonizado del «indio» y del «negro». Parafraseando a Frantz Fanon (1963), puede afirmarse que tanto la empresa militar como el regateo de la humanidad al colonizado traen al indio y al negro a la existencia y le perpetuarán.[100] Este "escepticismo misantrópico colonial/racial" (Maldonado-Torres, 2007: 136), como veremos [2.1.][101], se reproducirá a lo largo de la colonia y posteriormente, si bien sutilmente, en los proyectos liberales de nación e incluso en los proyectos marxistas de liberación.

100 Fanon (1963: 36) afirma: "In fact, the settler is right when he speaks of knowing 'them' well. For it is the settler who has brought the native into existence and who perpetuates his existence."

101 En el segundo capítulo ofrecemos datos históricos de la experiencia de colonialidad en Guatemala. Lo que en esta sección pretendemos es únicamente dar una visión sintética de las categorías y principales

1.2.2.4 Obliteración de los saberes de la alteridad

A los misioneros del siglo XVI, envueltos en la «teo-política del conocimiento», les fue imposible reconocer la validez de los saberes y modos de producción de conocimientos de los colonizados (la episteme de la alteridad). Según Enrique Dussel (1994: 57), el método de la «*tabula rasa*» no será inaugurado por Descartes, sino por la praxis epistémica de los misioneros respecto a los conocimientos indígenas: "El método de la tabula rasa era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoníaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera, y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa". Como puede deducirse a partir de una lectura decolonial del contenido de *The Darker Side of the Renaissance* (Mignolo, [1995]2010), Bernardino de Sahagún, en su *Coloquios y doctrina Christiana* (1565), y José de Acosta, con *Historia natural y moral de las Indias* (1590), serán algunos de los principales artífices de la «colonialidad del saber», es decir, de la obliteración de las historias indígenas y sus modos de expresión y registro. "[P]ara un hombre de letras del siglo XVI –así Walter Mignolo ([1995]2010: 112)– era natural considerar que el legado greco-romano era la verdadera categorización y evaluación del discurso en asuntos de gramática y retórica, y no preocuparse acerca de lo que los amerindios podrían haber pensado acerca de sus propias actividades orales y escritas. Los misioneros colectaron y transcribieron lo dicho, pero no recolectaron las conceptualizaciones amerindias".[102] La supuesta ausencia de *escritura* –según el modelo imperante

tesis del proyecto «decolonial», y más específicamente de la «analítica de la colonialidad».

102 Traducción propia.

durante el Renacimiento– entre los indígenas y la apresurada satanización de sus prácticas cotidianas justificaron la desautorización y destrucción de sus conocimientos, historia y memoria. Esta demonización de los saberes es también expresión del «escepticismo misantrópico»: los modos de ser y de saber del otro son expresión de un defecto, de un atraso, de la mentira, del error, del demonio. El *colonizador método de la «tabula rasa»* se convertirá en patrón colonial: lo inician los teólogos y misioneros católicos y lo continuarán los filósofos ilustrados seculares. En *La hybris del punto cero*, Santiago Castro-Gómez (2005b) hace evidente la acentuación, durante la *Ilustración*, de la «actitud colonial» escondida en el método de «*tabula rasa*» –el *punto cero* desde el que se produce conocimiento– y practicada desde el siglo XVI. Este *punto cero* de la producción y validez del conocimiento tiene una relevancia político-epistémica fundamental, ya que

> [c]omenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico del absoluto, pero también el control económico y social del mundo (Castro-Gómez, 2005b: 25).

1.2.2.5 La «colonización del tiempo» o la «negación de la coetaneidad» de la alteridad

Durante la *Ilustración,* la «colonización del tiempo» y la historia permitirán ubicar a los pueblos no-europeos (con sus *modos de ser*, sus epistemes, etc.) en el rezago de la historia lineal universal. Es en los escritos del ilustrado francés Anne-Robert-Jacques Turgot [1727-1781] –así Santiago Castro-Gómez (2005b)–, donde la comprensión lineal

y evolutiva de la «historia del género humano», que tiene como criterio la capacidad de dominación de la naturaleza a través del trabajo, alcanza su más elaborada expresión. En palabras de Turgot:

> Una hojeada a la tierra nos muestra hasta hoy día, la historia entera del género humano, al exponer los vestigios de su tránsito y los monumentos de los diversos grados por los que ha pasado, desde la barbarie, aún subsistente en los pueblos americanos, hasta la civilización de las naciones más ilustradas de Europa. ¡Ay de mí!, nuestros antepasados y pelasgos que precedieron a los griegos se asemejaron a los salvajes de América. (*Plan de dos discursos acerca de la historia universal*) (En Castro-Gómez, 2005b: 35).

La Ilustración alemana, particularmente con Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, reproducirá esta *lógica de la historia* que sustenta una «jerarquía epistémica racial» (Mignolo, 2011: 87). Para Kant (1968: 316), por ejemplo, el «escaso talento» de algunos pueblos se justifica por su condición racial: "En la raza de los blancos está la humanidad en su más grande perfección. Un escaso talento tienen los indios amarillos. Los negros están, a su vez, en una posición más baja, y en la más profunda se encuentra una parte de los pueblos americanos". [103] Hegel (1989: 122), en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* por su parte, seguirá reproduciendo y consolidando esta visión racial-epistémica. Para éste, el carácter (*Charakter*) de los pueblos determina su lugar en la historia mundial (*Weltgeschichte*): "El negro […] representa al hombre natural

103 Traducción de: "Die Menschheit ist in ihrer grössten Vollkommenheit in der Race der Weissen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften."

en su completo salvajismo y desenfreno: de toda reverencia y moralidad, de lo que al sentir se refiere, se le debe abstraer si a él apropiadamente se le quiere comprender; nada de la armonía humana puede encontrarse en ese carácter".[104] "Der Neger", en todo caso, y con ello coincidiendo con Kant, es más susceptible a la cultura europea que los pueblos americanos (cfr. Hegel, 1989: 108-109). Las «noticias» (Nachrichten) que Hegel (1989: 108) posee del «Nuevo Mundo», especialmente de México y Perú, informan que espiritual (*geistig*) y corporalmente (*physisch*) los indios (*die Indianer*) se muestran y se han mostrado impotentes (*ohnmächtig*) y por ello condenados a extinguirse (*untergehen*). En el mundo moderno/colonial no sólo se invisibiliza y deshumaniza a la alteridad, sino que también se produce conocimiento sobre el otro, de aquí la razón de hablar de una «jerarquía epistémica racial».

Durante el siglo XVIII, según Mignolo (2011: 152), "'*tiempo*' se convirtió en un concepto fundamental de la colonialidad en general. El *presente* fue descrito como *moderno y civilizado*, el *pasado* como *tradicional y bárbaro*".[105] Se niega así *la contemporaneidad* al indígena, al negro y a todo otro pueblo distinto de las «naciones más ilustradas de Europa». Esta «colonización del tiempo» es la fase de complemento de la «colonización del espacio» realizada por la cartografía imperial (cfr. Mignolo, 2011: 152-158). En el siglo XIX, continuando la tradición etnográfica inaugurada por los misioneros españoles en el siglo XVI, la antropología se

104 Traducción de: "Der Neger stellt […] den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Erhfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heisst muss man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will; es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden."

105 Traducción propia. Énfasis añadido.

convierte en la instancia epistémica que entrega las pruebas empíricas de la *in-contemporaneidad* de los pueblos no-europeos.[106] Las más recientes políticas de modernización y proyectos de desarrollo, además, tienen en esta «colonización del tiempo» y «negación de la coetaneidad» su oculto punto de partida y legitimación.

1.2.3. Repercusiones planetarias de la «colonialidad del ser y del saber»: la globalización del racismo

Llegados a este momento, y parafraseando a Frantz Fanon (1996: 41-42), podemos resumir en tres las pautas fundantes de la «colonialidad del ser y del saber»: *Primero.* Para el «*ego conquiro*», en el ejercicio del «escepticismo misantrópico», la forma de vida indígena (sexualidad, valores, saberes, formas de organización política) es un tipo de existencia degenerada («demoníaca»): el indígena («indio») es expresión del «mal absoluto» (*absolute evil*). *Segundo.* El «indio» –traído a la existencia por la «colonialidad del ser y del saber»–, incapaz («escaso de talento») de reconocer, asumir y reproducir la forma de vida –política, ontológica y epistémica– («cristiana», «moderna», «civilizada», «democrática») del colonizador, se convierte en amenaza constante de la ética y moral en el mundo colonial instaurado por el «*ego conquiro*». *Tercero.* La existencia degenerada del «indio» impide la auténtica reproducción de las organizaciones políticas, el saber y el «modo de ser» del conquistador: el tutelaje («evangelización», «modernización», «educación», «desarrollo») se convierte en inevitable, la oposición a este tutelaje redentor justifica la guerra.

106 Como detalladamente lo expone Johannes Fabian (1983) en *Time and the other: How antropology makes its object.*

Una «retórica de salvación» de la modernidad –y sus «mitos» [1.2.1.2]– oculta la «lógica de la colonialidad». A esta «retórica» subyace un «pensar lineal» (*linear thinking* [Mignolo, 2011: 79]): que justifica una eurocentrada comprensión evolutiva de la historia del «género humano». Esta «retórica de salvación» justifica la supuesta superioridad del europeo («cristiano», «moderno», «civilizado», «ilustrado», «ciudadano», «democrático»), situado en el *retórico presente* de la modernidad. El «indio» (el «negro», «bárbaro», «incivilizado», «subdesarrollado», «antidemocrático», «terrorista»), víctima de una ontológica y epistémica *"selbstverschuldete Unmündigkeit"* (auto-culpable inmadurez [Kant, 2008: 9]), *habita* el *retórico pasado.* Al colonizado (el «indio», el «negro») le acompaña una permanente carencia (ontológica y epistémica).[107] Esta clasificación –la «diferencia ontológica y epistémica colonial»–, producto del «patrón colonial de poder» inaugura, justifica y legitima la dominación, explotación y el tutelaje. Según Aníbal Quijano (2007: 119),

> la *atribución de las nuevas identidades* sociales resultantes y su distribución en las relaciones de poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la *forma básica de la clasificación social universal* del capitalismo mundial, y como el fundamento de *las nuevas identidades geo-culturales* y de sus relaciones de poder en el mundo. Y, así mismo, llegó a ser el trasfondo de *la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación*, y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como única racional. La *racialización de*

107 "[E]pistemic colonial difference supported by the ontological colonial difference: Indians do not think, therefore they are ontological inferior human beings, and whatever they do is assumed to be doing without thinking, or at best, of doing and thinking wrongly or deficiently" (Mignolo, 2011: 88).

> *las relaciones de poder* entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. (Énfasis añadido)

Con la producción del «indio» –una «nueva identidad geo-cultural», pero también ontológica y epistémica– se fundan las «nuevas relaciones intersubjetivas de dominación» y, por ende, la «racialización de las relaciones de poder» de la modernidad/colonialidad. La «colonialidad del ser y del saber» que engendra la existencia del «indio» se convierte en el modelo de las posteriores empresas europeas de colonización. Kant[108] y Hegel, como vimos [1.2.2.5.], reproducen la lógica de la colonialidad y la retórica de la modernidad instauradas en el siglo XVI. El *racismo planetario* emerge junto al «indio».

1.2.3.1 La emergencia del racismo planetario

El «encuentro» con la alteridad fue determinante en la articulación de la identidad europea. De una inicial fascinación *frente* al otro[109] se transita a la dominación ontológica y epistémica *sobre* el otro. En este proceso, el dominio militar devino en dominio ontológico y epistémico. Simultáneamente, esto develó al europeo la supremacía de su color de piel: ciertos cuerpos –los «de color»– son inferiores al del «hombre blanco» (cfr. Mignolo, 2011: 143). Pero no sólo los cuerpos tienen color: la razón también lo tiene

108 Detalles sobre el «racismo ontológico y epistémico» en la filosofía de Kant se encuentran en *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology* del filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze (1997).

109 Un análisis sobre el estímulo que representó la alteridad americana en el pensamiento europeo puede consultarse en Krotz, 1994: 105-157.

(cfr. Eze, 1997): "los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también de sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales" (Quijano, 2005: 203). Como resultado del ejercicio del «escepticismo misantrópico colonial», el color de la piel se convierte tanto en criterio de interpretación epistémica y ontológica, así como en trasfondo de la certidumbre de la superioridad del colonizador (cfr. Maldonado-Torres, 2007: 134). De este modo,

> se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de "raza blanca", y a todos los dominados/inferiores "no-europeos", el atributo de "razas de color". La escalera de gradación entre el "blanco" de la "raza blanca" y cada uno de los otros "colores" de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social "racial" (Quijano, 2007: 120).

La idea de raza basada en rasgos fenotípicos se convirtió en uno de los más eficaces instrumentos de dominación y clasificación social a nivel planetario. Las interpretaciones de Kant y Hegel [1.2.2.5] no dejan lugar a dudas. Los filósofos de la ilustración justificaron la inferioridad del «indio»-«negro»-«no-blanco» a través de la producción del devenir evolutivo de la historia. Se les niega *contemporaneidad* al hombre «de color» y a sus saberes. Con esta interpretación se produce una ausencia: la colonialidad. La «producción de ausencia» significa, en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2006: 23), "[q]ue mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe". La modernidad produce la colonialidad y, simultánea y estratégicamente, su ausencia. La modernidad

se erige como el horizonte-referente, en el horizonte-modelo, convirtiéndose en el *deseo* de «lo humano», encarnado en el «hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo», y del saber verdadero (la epistemología occidental). Asistimos al surgimiento y consolidación, en palabras de Castro-Gómez (2005b: 64), del "imaginario de la blancura". La fundación de «*América Latina*» en el siglo XIX será, en parte, el producto de este racista «imaginario de la blancura» y expresión local del *racismo planetario* engendrado en el siglo XVI.

1.2.3.2 «América Latina» y la «colonialidad del ser y del saber»

En *La idea de América Latina,* y a la luz de la «opción decolonial» encarnada por los "proyectos epistémico-políticos indígenas, afroandinos y afrocaribeños", Walter Mignolo (2007b: 163) desarrolla una aguda reflexión acerca del sentido y origen moderno/colonial de la *latinidad* americana. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, tras las luchas independentistas y los reacomodos de los nacientes Estados-nación del continente, pero también en el marco de la expansión norteamericana por el continente (sobre todo a partir del *Destino Manifiesto* de 1857), emerge la idea de una «América Latina». Lo *latino*, opuesto ante todo a lo sajón, es decir, a la «América Sajona» tiene, de cualquier manera, como referente aspiracional la eurocentrada «modernidad». Según Mignolo (2007b: 202), "[l]a idea de América «Latina» se forja y asienta en un momento en que Francia provee el capital simbólico, mientras que Inglaterra se beneficia del capital económico". Las élites criollas, herederas del poder político y económico de las autoridades españolas de la época colonial, vieron en la *latinidad* de la cultura francesa la expresión de *la civilización,* en oposición a la barbarie ibero, indo y afroamericana. Es el intelectual colombiano José

María Torres Caicedo [1830-1889] quien divulga la idea de «América Latina»:

> Según Torres Caicedo, «existe una América anglosajona, una América holandesa, una América danesa, y así sucesivamente; también existe una América española, una América francesa y una América portuguesa, y a ese grupo se le aplica el adecuado nombre científico de "latina"». Francófilo empedernido, Torres Caicedo vivió mucho tiempo en Francia y mantuvo buenas relaciones con el poder francés. […] Francia «representaba» el ideal de la política y la cultura literaria. La «latinidad» pasó a designar a un gobierno español y portugués y a una sociedad civil americana educada, que volvía la mirada a Francia y daba la espalda a la Península Ibérica (Mignolo 2007b: 83).

Esta opción por la *latinidad* es la manifestación de la internalización del «mito de la modernidad» por las élites criollo-mestizas (post)coloniales y de la continuada obliteración de la alteridad indígena y afrodescendiente. El sutil «escepticismo misantrópico»[110] de la *latinidad* continuará con la «producción de ausencia» de las memorias de la *indianidad* y *africanidad* continentales (cfr. Mignolo, 2007b: 205). Las memorias de los pobladores de Anáhuac, Abya-Yala y Tawantinsuyo fueron invisibilizadas por segunda vez por el «*latino*americanismo» de las élites criollo-mestizas progresistas. Puede afirmase,

110 Para Maldonado-Torres (2007: 134), "[e]l rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que lleva al *ego cogito,* esta forma de escepticismo que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*."

entonces, que en lo «*latino*americano» la «colonialidad del ser y del saber» sigue gestionándose. Esta *latinidad* es, en palabras de Mignolo (2007: 81),

> la historia variopinta de la comunidad voluntaria o involuntaria de las élites locales con la «modernidad», que entrañó el empobrecimiento y la marginación de los pueblos indígenas, africanos y mestizos. La «idea» de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad.

El racismo de las élites criollo-mestizas *latino*americanas justificará la aniquilación de poblaciones indígenas, la subyugación y negación ontológica y epistémica de la población «de color», así como la inmigración de europeos con la finalidad de "promover el progreso y la civilización, e indirectamente «blanquear» a los Estados-nación emergentes" (Mignolo, 2007b: 112). El pensamiento «*latino*americano» cargará en buena medida con el racismo ontológico y epistémico. Ahora bien, el pensamiento «*latino*americano» es heterogéneo y, por lo tanto, lleno de contradicciones. Algunos intelectuales latinoamericanos «disidentes» lograron poner en entredicho la «lógica de la colonialidad» y la «retórica de la modernidad» que llevaron a las élites criollo-mestizas a adoptar el proyecto imperial de *latinidad* francesa en la reconstrucción de la identidad política, cultural y epistémica local. Intelectuales tales como Francisco Bilbao, José Martí, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel y Frantz Fanon, entre otros, lograron, hasta cierto punto, colocarse más allá de la sutil violencia que acompaña la «idea de América Latina». Lo «*latino*americano» corre el riesgo de invisibilizar los proyectos decoloniales indígenas,

afroandinos, afrocaribeños, etc., que no buscan ni quieren identificase con *Latino*américa (cfr. Mignolo, 2007: 169-181).

Hemos expuesto las premisas y categorías de la «analítica de la colonialidad». «Colonialidad del poder, del ser y del saber», «modernidad/colonialidad», «escepticismo misantrópico», «mito de la modernidad», etc., son categorías que permiten dar razón y poner al descubierto el «mundo colonial» imperante. Esta «colonialidad», se dijo, también hace surgir la «decolonialidad» como respuesta. Esta «analítica de la colonialidad» es ya un producto del «pensamiento decolonial» –de un "escepticismo decolonial" (Maldonado-Torres 2007: 159) y una "hermenéutica pluritópica" (cfr. Mignolo, [1995]2010: 11-25)– encaminado hacia la configuración de un mundo otro, de un «pensar otro», de un *modo de ser otro* al colonial. En este «hacia» es donde coinciden y, por ende, pueden articularse y fecundarse mutuamente los dos proyectos presentados. A este intento de articulación nos dedicamos en el siguiente apartado.

1.3. Claves para la «decolonialidad del ser y del saber»: articulación del proyecto de filosofía intercultural y el «pensamiento decolonial»

El proyecto de transformación intercultural de la filosofía y el proyecto de «pensamiento decolonial» (o «giro decolonial»)comparten la urgente necesidad de configurar alternativas al mundo moderno/colonial que engendra y gestiona la colonialidad con el fin de crear «un mundo donde quepan otros mundos». Para ello, se requiere, por un lado, la confrontación crítica –un «desprendimiento» y «desobediencia epistémica» (Mignolo, 2007a; 2012)– con las formas de producción de conocimientos de los centros metropolitanos y, por otro y sobre todo, «dejarse

transportar» por genealogías de pensamiento otro. En *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,* Fornet-Betancourt (2004a: 118) reconoce que el proyecto de «pensamiento decolonial» –nombre que no utiliza Fornet-Betancourt en dicho momento por inexistente– proporciona "perspectivas de análisis político-cultural y epistemológico que *complementan* la reflexión intercultural, es más, que *la fecundan y la pueden ayudar* a evitar tentaciones culturalistas".[111] Esta apertura de la filosofía intercultural al proyecto decolonial devela el compromiso del «pensar contextual» no sólo con la «des-definición» de la «filosofía sin más», sino con "la descolonización de las memorias culturales, […] la crítica de la sacralización de la escritura y de la cultura y/o ciencia textual (en sentido occidental hegemónico) así como la revalorización de las tradiciones orales y otras formas de saber alternativo en y desde […] la diferencia colonial" (Fornet-Betancourt, 2004a: 119).

Para la filosofía contextual latinoamericana [1.1.1.2.], la labor filosófica *no es fin* en sí misma, sino *medio* para la

111 Es importante hacer notar aquí que en la publicación coordinada por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009), el «pensamiento decolonial» está enmarcado dentro de los temas filosóficos del pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino", y que varios de los miembros del grupo que han estado involucrados en el proyecto decolonial –Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres– aparecen en la lista de "Filósofos y pensadores". Señalamos esto para indicar que el proyecto de la filosofía intercultural y del pensamiento decolonial coinciden también en la órbita del pensamiento crítico desarrollado en Latinoamérica, el Caribe y por los «latinos» en Estados Unidos. Si bien no todo el pensamiento desarrollado en dichas regiones del continente es pensamiento crítico, pues mucho del mismo es más bien recepción del pensamiento europeo, el proyecto de la filosofía intercultural y el proyecto decolonial comparten el ímpetu del pensamiento crítico contextual latinoamericano –del cual la filosofía de la liberación es un importante referente–.

transformación de la realidad histórica. Es por esto que la conformación estratégica de alianzas *intra* y *trans*filosóficas le caracteriza. De esta manera, el diálogo crítico con la filosofía europea –con pretensión de «filosofía sin más»– y la articulación dialógica –si bien no del todo lograda– con otros saberes hacen factible la renovación intercultural de la tradición filosófica latinoamericana. Una articulación entre la filosofía intercultural y el proyecto decolonial toma sentido en virtud del *fin común* que les anima: conformar un mundo donde otros mundos tengan lugar. Este movimiento articulador es ya intercultural y decolonial. Con él «*la* filosofía» también se descoloniza y adquiere rostro intercultural-decolonial. Esta articulación nace, en palabras de Fornet-Betancourt (2004a: 119), "no sólo debido a un argumento de razón estratégica, a saber, el interés en mancomunar los esfuerzos críticos ante la hegemonía imperial, sino también, y sobre todo, debido a las exigencias propias de *un estilo de pensar honesto y abierto al enriquecimiento mutuo*".[112] El complemento y mutua fecundación entre estos proyectos propiciaría la configuración de *un proyecto filosófico* con *pretensión*[113] *intercultural-decolonial*. Esta articulación permite: a) des-ocultar y trascender la *invisible monoculturalidad del mundo moderno/colonial* [1.3.1.]; b) *configurar intercultural-decolonialmente la «desobediencia epistémica»* [1.3.2.]; c) propiciar el paso de la *uni*-versalidad colonial a la *pluri*-versalidad

112 Énfasis añadido.

113 Hablamos aquí de «pretensión» pues la dinámica intercultural y decolonial es también *criterio del pensar*. Si la *pretensión intercultural-decolonial* se cultiva, las propuestas y proyectos en los que se embarque la empresa intercultural-decolonial estarán abiertas a la interpelación crítica de sus hallazgos que in-intencionalmente reproduzcan la colonialidad del poder, del ser y del saber. Para una reflexión sobre el sentido de la «pretensión de bondad» aplicada a los actos humanos en el ámbito de la ética, y la que hemos tenido en consideración al hablar de «pretensión intercultural-decolonial», ver Dussel, 2001: 145-149.

intercultural-decolonial a través de la configuración de una genealogía otra de pensamiento [1.3.3.].

1.3.1. Allende la invisible monoculturalidad moderna/colonial

La modernidad es entendida decolonialmente como «la cara visible» de un oculto proyecto económico, político, étnico, epistémico, de género y sexualidad, etc., que justifica con su retórica la «lógica de la colonialidad». La modernidad, en este sentido, "es justificación de una praxis irracional de violencia" (Dussel, 2005: 48). Esta «justificación» se arraiga en sutiles y hasta hoy ocultas premisas –ocultas para una modernidad enceguecida por su retórica de salvación– y que el filósofo argentino Enrique Dussel (2005: 49) resume de la siguiente manera:

1 La civilización moderna se *autocomprende* como más desarrollada, superior (lo que significa sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).

2 La superioridad *obliga* a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como *exigencia moral*.

3 El camino de dicho proceso de desarrollo *debe ser* el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista").

4 Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, *la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario*, para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial).

5 Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), *violencia que es interpretada como un acto inevitable*, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; *el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio*

salvador (indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera.)

6 Para el moderno, el bárbaro tiene la "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como *"emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas.*

7 Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como *inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización"* de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera. (Énfasis añadido)

La modernidad es la expresión de un violento, *mono*cultural y *mono*lógico proyecto civilizatorio que produce la invisibilización epistémica y la homogeneización ontológica («indio», «negro», «primitivo», «terrorista», etc.) de la población mundial no-europea. Por haber conformado "un mundo epistemológicamente controlado" (Fornet-Betancourt, 2009a: 9), este proyecto es incapaz de reconocer interlocutores en otras tradiciones epistémicas. En este mundo moderno/colonial no tiene cabida *la «polifonía» de epistemes*. Una alternativa a la *mono*cultural y *mono*epistémica modernidad se encuentra resguardada en las epistemes y *modos de ser* obliteradas por el mundo moderno/colonial. En las experiencias de resistencia de los pueblos indígenas, afrodescendientes, de los intelectuales subalternos, etc., se resguarda tanto la memoria de la «herida colonial» como las alternativas decoloniales acumuladas a lo largo de 500 años en todo el planeta.

La tarea intercultural-decolonial salta a la vista: descolonizar el mundo moderno/colonial con el fin de conformar *un mundo* inter*cultural* en el que *otros mundos* tengan un lugar. Enrique Dussel propone la «*trans*modernidad» como alternativa

de liberación, diferente a cualquier propuesta teórica que sigue negociando los términos de la conversación dentro del paradigma moderno. Este "proyecto «*trans*-moderno»":

> En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aun han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esta pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras» pueden crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans*-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa (Dussel, 2004: 155).

Este proyecto, por lo tanto, requiere *un estilo otro de pensar*: que en lugar del «escepticismo misantrópico colonial» ejerce el «escepticismo decolonial», que en lugar del «control epistémico» ejerce «la desobediencia epistémica», que en lugar de la «colonialidad ontológica» posibilite la «decolonialidad del ser».

1.3.2. «Desobediencia epistémica» y emergencia de la «polifonía epistémica»

En *Historias locales/ diseños globales*, Walter Mignolo (2003) expone la configuración de un «paradigma otro» de pensamiento –al que posteriormente se le otorga el nombre

de «pensamiento decolonial», «giro decolonial», «proyecto decolonial», «opción decolonial» (Mignolo, 2007a; 2011: 52)– que se erige *desde* la cara oculta de la modernidad: "desde el dolor de la diferencia colonial" (Mignolo, 2003: 27). La diferencia colonial –específicamente "los *Dasein* colonizados", "los condenados", "el sub-otro" (Maldonado-Torres, 2007: 144, 146)– abriga epistemes, formas de existencias y modos otros de entender y ejercer el poder obliteradas por la modernidad. Este «paradigma otro» busca la recuperación de *lo olvidado* en "la diferencia colonial epistémica" (Mignolo, 2001: 13), lugar que resguarda las memorias decoloniales. Para hacerlo es necesario «desprenderse» o «desobedecer» la imperial epistemología moderna/colonial fundada en el «punto cero» del conocimiento, que engendra «objetos de estudios» (sean cosas y/o personas), verdades universales, un único modelo de racionalidad y desautoriza las epistemologías de los colonizados. Al ejercer la «desobediencia epistémica» se deja a un lado la epistemología del «punto cero» y eclosiona la posibilidad de asumir la situación geo-política y biográfica del conocimiento y de quien lo produce ("geo- and body-politics of knowledge" [Mignolo, 2011: 93])[114], es decir, se devela *la radical y olvidada configuración contextual del pensar*.

114 De esta organización geopolítica del conocimiento da prueba el análisis de Carls Pletsch acerca de la distribución planetaria del conocimiento durante la Guerra Fría: "Los científicos sociales occidentales han reservado el concepto de cultura para las mentalidades de las sociedades tradicionales en sus estados prístinos. Han asignado a las sociedades socialistas del Segundo Mundo la esfera de la ideología. Y han asumido por mucho tiempo –no de forma unánime, claro está– que el mundo occidental es el cielo natural del pensamiento científico y utilitario" (Citado en Mignolo, 2003: 182). En el siglo XIX fue Hegel (1989: 105-133) el responsable de la clasificación geopolítico-

Al igual que en el proyecto de filosofía intercultural de Fornet-Betancourt, el «pensamiento decolonial» busca construir una genealogía otra del pensamiento. La situación colonial de los pueblos indígenas, afroandinos, afrocaribeños, etc., así como la de otros pueblos del planeta, los ha empujado a elaborar alternativas a la colonialidad. Estos pueblos abrigan una larga memoria de praxis decolonial, tan larga como la misma colonialidad. Este «paradigma otro» (decolonial e intercultural), posible por el ejercicio decolonial de la «desobediencia epistémica», tiene al menos seis características (cfr. Mignolo, 2003: 20):

1 Tiene como referente las "formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad".

2 "No tiene un autor de referencia, un origen común".[115] Por ello aspira a la "diversalidad como proyecto universal".

3 Este «paradigma otro» u "opción decolonial" (Mignolo, 2011: 52) se entiende así mismo como "'el conector', lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia […] de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta".

4 El paradigma otro es, entonces, una propuesta que "conecta formas críticas de pensamiento 'emergentes'" en los espacios mundiales de la diferencia colonial engendrados por más de 500 años de expansión imperial/colonial.

---

epistémica –la "Geographische Grundlage der Weltgeschichte"– según el "Charakter des Volkes" (el carácter de los pueblos).

115 Según Mignolo (2003: 44, nota 2), "no hay 'dueño' de este paradigma, muchos nos desconocemos entre nosotros, no hay 'influencias' sino 'convergencias'; no hay 'un maestro' sino varios". En fin, es un "'paradigma otro' desde su mera concepción".

5 Es "el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar futuro".

6 Finalmente, el «paradigma otro» se establece en cuanto tal porque "ya no puede deducirse a un 'paradigma maestro', a un 'paradigma nuevo', que se autopresente como la 'nueva' verdad".

Este decolonial e intercultural «paradigma otro» es un catalizador de las experiencias *contra-* y *trans*modernas que surgen en los espacios negados y olvidados por la modernidad/colonialidad. Este «paradigma otro» estimula, en palabras de Fornet-Betancourt (2009a: 24), la "activación de la diversidad epistemológica" que haría posible conversaciones *inter-*epistémicas (*inter-epistemic conversations.* Mignolo, 2011: 70). Si la colonialidad tiene alcance planetario, también lo tiene el proyecto decolonial. Por tener alcance planetario, este proyecto fomenta "una conciencia de la *diferencia de perspectivas en la compatibilidad de proyectos: la emancipación, la liberación, la descolonización*" (Mignolo, 2003: 57. Énfasis en el original) y, de este modo, articula las alternativas que se proponen contrarrestar la retórica de la modernidad y la lógica que engendra y esconde la diferencia colonial.[116]

116 Algunos de los representantes de este «paradigma otro» plural y diverso son: "W.E.B DuBois en Estados Unidos y José Carlos Mariátegui en Perú, a principios del siglo XX; Aníbal Quijano y Enrique Dussel, que siguen los pasos de Mariátegui en la segunda mitad del mismo; Aimé Césaire y Frantz Fanon en ese mismo periodo en el Caribe francés; Sylvia Winters, George Lamming, Lewis Gordon y Padget Henry en el Caribe inglés (Barbados, Jamaica, Antigua); el grupo de estudios subalternos del sur de Asia, en la década de 1980; los movimientos indígenas a partir de […] 1970 en los países andinos, y Felipe Quispe, *El Mallku,* en los últimos años […]; y también el movimiento zapatista; surge la filosofía africana a partir de la década 1970 […]; surge un pensamiento crítico chicano/latino en

De esta manera, los proyectos de emancipación que surgen "en las zonas tanto de subalternidad colonial (África, Asia meridional, América Latina) como de subalternidad imperial (el sur de España [y de Italia])" *intra*modernos (Mignolo, 2003: 58)[117] coinciden en la construcción planetaria de un proyecto otro al de la modernidad.

Por haber emergido la decolonialidad en el instante de imposición de la colonialidad, los proyectos decoloniales de los pueblos indígenas, afroandinos, afrocaribeños, etc., mantienen un problemático y tenso diálogo entre la propia tradición y la tradición del colonizador. Walter Mignolo (2001: 41) habla por eso de una "epistemología fronteriza", expresión de la intrínseca constitución intercultural de la

---

el sur de Estados Unidos, a partir de 1970 […] (Gloria Anzaldúa, José y Ramón Saldívar, Norma Alarcón, Chela Sandoval) que se extiende hoy hacia lo «hispánico» en Estados Unidos (Linda Alcoff, Eduardo Mendieta); surgió también un pensamiento crítico del sur de Europa que le da una nueva dimensión al Antonio Gramsci de «la cuestión meridional» (Franco Cassano y Roberto Dainotto en Italia; Boaventura de Sousa Santos en Portugal)" (Mignolo, 2003: 26). Algunas de las categorías de análisis de este «paradigma otro», y que continuamente emplea Walter Mignolo en sus textos, son: «un pensamiento otro», del filósofo marroquí Abdelkhebir Khatibi; «criollización», del intelectual del Caribe francés Edouard Glissant; «doble conciencia» de Du Bois; «nueva conciencia mestiza» de Gloria Anzaldúa y la idea del subcomandante Marcos, desde la selva lacandona, «doble traducción» (cfr. Mignolo, 2003: 114-153).

117 De todas maneras, este pensamiento crítico *intra*moderno se desenvuelve como «pensamiento solidario», la diferencia estriba en que, como en la época colonial, Bartolomé de las Casas "[s]ólo ve una parte del problema y no puede solucionarlo sin la participación de la perspectiva que abre Waman Puma. *Waman conoce y comprende más la mentalidad del colonizador de lo que Las Casas comprende la mentalidad del colonizado*. Y esto no es por mérito personal de Waman Puma, sino por inevitabilidad de las relaciones coloniales de poder y de supervivencia" (Mignolo, 2003: 52. Énfasis añadido).

diferencia colonial. Esta «epistemología fronteriza» o, como es llamada recientemente, "*práctica epistémica* decolonial" (Mignolo, 2007a: 28), entonces, a) proviene de la «sub-alteridad» colonial; b) es un "pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento sea de izquierda o de derecha"; y, además, c) es un "pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha" (Mignolo, 2003: 50 y 51). Como hemos visto [1.1.3.], el diálogo intercultural surge en la disponibilidad de dejarse transformar por la episteme que proviene del otro. En este sentido, quienes han ejercido el diálogo intercultural parecen haber sido únicamente los pueblos y subjetividades situadas en «el lado oscuro de la modernidad». Si bien este «dejarse transformar» no ha sido voluntario, se ha convertido en una permanente estrategia decolonial. Como veremos [caps. 3 y 4], el pensamiento maya contemporáneo hace uso de la tradición de la alteridad europea –sus modos de argumentación, sus instituciones, su epistemología– en sus planteamientos, pero, y he aquí la práctica de la «desobediencia epistémica», no se subyuga más a la misma. Esta «epistemología fronteriza» reniega de cualquier proyecto civilizacional que, como la modernidad, sea imaginado como "el hogar de la epistemología" (Mignolo, 2003: 159). En los proyectos decoloniales de la alteridad acontece ya la «polifonía epistémica».

1.3.3. De la uni-versalidad a la pluri-versalidad: una genealogía otra de pensamiento

Hemos apuntado que la epistemología moderna del «punto cero» pretende el establecimiento de saberes que se asumen *uni*versales por ocultar la constitución geo- y corpo-política

del conocimiento. Cuando Kant y Hegel (re)producen la clasificación racial de la humanidad, presuponen el privilegio ontológico y epistémico de su *descripción*. Esta presunción de *uni*versalidad, en palabras de Mignolo (2001: 25),

> opera bajo las cuerdas de la modernidad, [y] nos alerta sobre el hecho de que quien clasifica es siempre monotópico mientras que quien es clasificado es siempre dia o pluritópico puesto que tiene que concebir el mundo en la intersección de la clasificación impuesta por la colonialidad del poder y aquellas otras clasificaciones que pasan a la categoría de subalternas de la modernidad colonial.

Tanto el proyecto decolonial como el proyecto de transformación intercultural de la filosofía proponen desembarazarse de esta *uni*versalidad moderna propiciando como alternativa la *pluri*versalidad de epistemes y de modos otros de ser. Se impone a esta tarea como requisito "la descolonización intelectual" que permita "reconocer la variedad de historias coloniales, su diversidad histórica y epistémica" (Mignolo, 2001: 41), es decir, en palabras de Fornet-Betancourt (2009a: 23), "otra revolución epistemológica que transforme el carácter del saber que Occidente ha logrado universalizar". Esta "revolución epistemológica" no implica únicamente la tarea de develar la monocultural retórica de la modernidad y su lógica de la colonialidad, sino la configuración *intercultural* y *decolonial* de una genealogía otra de pensamiento.

A la *uni*versalidad del proyecto moderno le acompaña silenciosa y subversivamente una negada *pluri*-versalidad epistémica y ontológica que propician o llevan adelante «proyectos decoloniales». ¿En qué sentido? Para Mignolo (2007a: 26),

> [s]i la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad […], esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad.* (Énfasis en el original)

Estos "proyectos decoloniales" son el resultado de

> la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones […], el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre […], encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas [italiano, español, portugués, francés, inglés, alemán] (Mignolo, 2007a: 27).

El «proyecto decolonial» no presume novedad, pues tiene la misma edad que el mundo moderno/colonial. En distintos momentos se ha agudizado la producción de los saberes decoloniales, pero también la obliteración de los mismos. A nivel planetario, la genealogía de «un pensamiento otro», como lo propone Walter Mignolo (2007a), reconoce tanto en el proyecto político de Waman Poma –perfilado en *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, enviado a Felipe III a inicios del siglo XVII– como en el proyecto antiesclavista del esclavo liberto Quobna Otabbah Cugoano –recogido en *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* de 1787–

dos importantes antecedentes. Éstos "pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda. Ellos abrieron *las puertas al pensamiento otro* a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, el uno, y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, el otro" (Mignolo, 2007a: 29). Nelson Maldonado-Torres (2009), por su parte, elabora una genealogía del "pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'" partiendo de determinados acontecimientos históricos. Coincidiendo y complementando la propuesta de Mignolo, las primeras referencias de esta genealogía se encontran en la *traumática experiencia de exterminio y sometimiento de los pueblos indígenas y la esclavitud africana* –el filósofo de Ghana Anton Wilhelm Amo [1703-1756] y el pensamiento de los líderes revolucionarios indígenas de finales del siglo XVIII: José Gabriel Tupac Amaru y Túpac Katari–. Para Maldonado-Torres, sin embargo, las luchas independentistas de finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, y específicamente la *independencia de Haití* y la *Conferencia Panafricana de 1900* –en la que tiene un papel relevante el intelectual afroamericano William Edward Burghardt Du Bois [1868-1963]– conforman los momentos medulares de la *primera etapa del giro decolonial*. Una *segunda etapa* daría inicio con los *procesos de liberación de Asia, África y el Caribe*. Intelectuales como Aimé Césaire [1912-2008], el senegalés Leopold Senghor [1906-2001], el martinico Frantz Fanon [1925-1961]; la recepción de su sensibilidad teórica-política tanto por los filósofos latinoamericanos de la liberación –Salazar Bondy, Leopoldo Zea y Enrique Dussel– como por los intelectuales poscoloniales –Edward Said [1935-2003], Ranajit Guha [1922] y Gayatri Chakravorty Spivak [1942]–; las figuras

destacadas de los movimientos feministas –como las chicanas Gloria Anzaldúa [1942-2004] y Cherríe Moraga [1952]– e indígenas –entre quienes destacan Fausto Reinaga [1906-1994] y Silvia Rivera Cusicanqui [1949]–, entre otros, son los representantes de este segundo momento. De una *tercera fase* forman parte quienes han dado nombre a este proyecto. Con estos nombres –cuya repetición y re-ubicación busca crear y acuñar una genealogía otra del saber– nos acercamos a una primera configuración *polifónica* de un pensamiento otro, al que también la filosofía intercultural latinoamericana busca aportar [1.1.1.2].

1.4. Conclusión: Hacia un pensar intercultural-decolonial

Con el proyecto de transformación intercultural de la filosofía y el proyecto decolonial emerge *una forma otra de pensar. Pensar* impregnado de un ímpetu y actitud decolonial-intercultural que incita a la «trans-figuración» de la filosofía, especialmente de la «filosofía sin más» que, como vimos en el caso de Kant y Hegel, reproduce también la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. En ambos proyectos se acentúa la *contextualidad* del pensar: la constatación de que la producción de conocimientos –entre ellos el filosófico– implica la situación geo- corpo- política del conocedor –del filósofo–. La atención a la *contextualidad* –específicamente la de la «herida colonial»– en la que tiene lugar el pensar permite, por un lado, des-ocultar *lo olvidado* por la modernidad: el ímpetu de *un proyecto decolonial* que emerge simultáneamente y como alternativa a la colonialidad del poder, del ser y del saber; por otro, radicalizar *la transformación intercultural de la filosofía*: dejándose interpelar por y dialogar con tradiciones otras de pensamiento. Un *pensar intercultural-decolonial* es ya no «pensar sin más», sino pensar que se *sabe localizado geo- y corpo-políticamente* y se sitúa *opcionalmente* allende la

epistemología moderna del «punto cero», donde yacen voces, memorias, tradiciones, mundos de vidas, obliterados por la colonialidad. Este *pensar intercultural-decolonial,* además, es la expresión del ímpetu decolonial-intercultural de una larga actividad de pueblos y subjetividades que se resisten a la colonialidad.

Este *pensar,* entonces, es *intercultural* porque, a diferencia del *mono*cultural y etnocéntrico *pensar «sin más»*, conoce y hace uso tanto de la tradición epistémica del colonizador –sus idiomas, sus instituciones, sus estrategias argumentativas, etc.– como la del colonizado, es decir, se mueve entre *diversas tradiciones de pensamiento.* Es *decolonial,* además, pues con la(s) tradición(es) epistémica(s) del colonizado, del «sub-alter», aprende a poner en entredicho («escepticismo decolonial») la epistemología del «punto cero» –y también la filosofía– del colonizador. Este *pensar intercultural-decolonial* no promueve un ingenuo «diálogo» entre tradiciones epistemológicas dejando intactas las estructuras epistémicas y ontológicas que desde hace 500 años crea las condiciones de imposibilidad del *diálogo* (o, si se quiere, «*poli*log»): a través de un proyecto decolonial puede propiciarse el diálogo intercultural de saberes.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, recojamos y destaquemos las coincidencias y complementariedades de ambos proyectos y, finalmente, explicitemos puntualmente el perfil de un *pensar intercultural-decolonial* que surge de dicha articulación

Coincidencias. a) Se constata la *contextualidad del pensar*: un pensar que genera pensamiento y conocimientos situados *geo-* y *corpo*-políticamente. b) La «geo y corpo-política del conocimiento» orienta la actividad teórica de ambos proyectos. En el caso del pensamiento decolonial, esta aporta criterios históricos para constatar que la epistemología y el

modo de ser privilegiados por el mundo moderno/colonial son creaciones locales con pretensión global, impuestos no por la universal validez de los mismos, sino por los mecanismos de un «patrón colonial de poder». A la filosofía intercultural, si bien implícitamente utilizada, le permite «des-definir» o «desfilosofar» (Fornet-Betancourt, 2009b: 643) la filosofía, es decir, poner en entredicho un pretendido y exclusivo origen étnico (el griego), la reducción academicista de la práctica filosófica (la universidad occidental y el «grafocentrismo») y su eurocéntrica autoimagen. c) Una *opción y tarea ético-política*: la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos», en donde se propicie y sea posible la *pluri*-versalidad ontológica y epistémica. Esto implica ineludiblemente des-ocultar los mecanismos del «patrón colonial del poder» que producen y gestionan la colonialidad e impiden el diálogo intercultural. Para el caso de la filosofía, esta opción y tarea le permitiría liberarse "de la tendencia de ocuparse consigo misma, con su historia, con sus textos; y ser sólo filosofía de la filosofía" (Fornet-Betancourt, 2009b: 644). d) Elaboración de *una genealogía otra de pensamiento* que conlleva la articulación de una crítica a la modernidad *desde* las memorias y experiencias de «los condenados de esta tierra», de la «diferencia colonial»: la «trans-figuración de la filosofía» y la «opción decolonial» coinciden en la tarea de *restaurar lo obliterado por la modernidad*. e) La interculturalidad y la decolonialidad son los actuales nombres de *la liberación*.

Complementariedades. a) A diferencia de la filosofía intercultural –que pretende la transformación intercultural *de* la filosofía y, por ende, *parte* de un determinado campo del saber–, el proyecto decolonial se desenvuelve en un campo de acción más amplio. Podría decirse que éste es ya proyecto

intercultural en marcha: diálogo de saberes, pluralidad de fuentes y autores, opción trans-disciplinar, etc. En este sentido, el pensamiento decolonial ofrece a la filosofía intercultural «un paradigma otro» que articula *ya* diversas modos de producción de conocimientos (tanto académico como no/anti-disciplinar) y tradiciones de pensamiento. Si la filosofía intercultural *aspira* a la apertura, el proyecto decolonial *nace* de esta, pues abreva de las tradiciones de pensamiento obliteradas por el mundo moderno/colonial y que habitan las fronteras disciplinarias, epistémicas, etc. *De lo olvidado* se fecunda el proyecto decolonial. *A lo olvidado* aspira la filosofía intercultural. b) Ahora bien, la filosofía intercultural ofrece al proyecto decolonial un frente de reflexión sumamente importante: la descolonización e interculturación de la filosofía. Para ello, la filosofía intercultural ha comenzado a reconstruir la genealogía del pensamiento filosófico contextual. Esto enriquece ineludiblemente la genealogía del «pensamiento filosófico del giro descolonizador». c) El proyecto intercultural carece de un horizonte de comprensión amplio que dé sentido histórico a la transformación intercultural de la filosofía. El análisis del sistema mundo moderno/colonial desarrollado por el pensamiento decolonial proporciona un horizonte de sentido que da razón de la soberbia de la filosofía occidental o «filosofía sin más». Esta «analítica de la colonialidad», por un lado, devela las condiciones históricas y epistémicas que permitieron la imposición de la filosofía occidental como modelo de filosofía y, por otro, orienta la mirada hacia los lugares decoloniales que resguardan tradiciones filosóficas otras. d) El posible mutuo interés entre los miembros de la red latinoamericana de filosofía intercultural y la del pensamiento decolonial ampliaría el alcance liberador de ambas. Raúl Fornet-Betancourt expresa mucho mejor lo

que aquí se quiere decir, aunque se refiera en este caso a la «filosofía»:

> Un saber que, con base en el discernimiento del conflicto entre los modelos de interpretación de la realidad, se articula en los movimientos sociales alternativos y liberadores, y de esta forma se integra a *un plan o proyecto para realizar esas otras realidades que hoy parecen imposibles*. Dicho en otros términos, se trata de un *saber de realidades que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de lo que se ha negado como realidad posible*. Pues la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer (Fornet-Betancourt, 2009b: 640. Énfasis añadido).

Breve perfil de un *pensar intercultural-decolonial*: a) *radicalmente contextual*; b) *opta* por la *liberación* de las diferencias epistémicas y ontológicas negadas por el sistema mundo moderno/colonial que tiene más de 500 años de vigencia; c) *parte* de las memorias resguardadas en las fronteras de la diferencia colonial; d) piensa *desde* y *conformando* «genealogías otras de pensamiento»; e) *in-*disciplinado por ejercer la «desobediencia epistémica», en el sentido que no se reduce a los métodos y criterios establecidos por la epistemología del «punto cero», resguardados a su vez por las instituciones académicas; f) *fronterizo*: en las fronteras de la epistemología, ontología, del género, de las jerarquías raciales, etc., generadas por el mundo moderno/colonial; h) se deja *interpelar* y *afectar* por la realidad, por ello *pensar doliente-sentiente*; i) *dialógico,* pues sus proyectos y resultados son constantemente *consultados* por la comunidad intercultural-decolonial de la que forma parte; h) *es proyecto* a construir *con* y *para* otros; j) *público* y *político*: comprometido con la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos».

Lo expuesto en este capítulo coincide con el primer momento de nuestro sendero hermenéutico, tal como lo expusimos en la introducción general. Disponemos ahora de un horizonte de comprensión, es decir, de ciertas categorías que responden a una determinada opción ético-política: un *horizonte de compresión intercultural-decolonial.* En lo que sigue nos detendremos en una contextualidad específica: la guatemalteca. «Acá» yacen memorias de la «herida colonial» que reclaman ser atendidas. «Acá» se gesta y pone en práctica un proyecto intercultural-decolonial que desoculta la colonialidad y busca restaurar los saberes y modos de ser negados desde hace 500 años. «Acá», ciertamente, se fundó la «colonialidad del poder, del ser y del saber» y sigue gestionándose [cap. 2], pero también se fundó y sigue movilizándose interculturalmente la «decolonialidad». El «acá» es el *lugar* –el tercer momento de nuestro sendero hermenéutico– donde el *pensamiento maya contemporáneo* [caps. 3 y 4] configura un alternativo *proyecto intercultural-decolonial* que, por un lado, permite re-pensar *lo olvidado*, y, por otro, nos recuerda que *otro mundo* (*otro modo de ser y de pensar*) *es posible*. Este «pensamiento maya contemporáneo», veremos [cap. 5], se convertirá en el «interlocutor», «destinatario» y «referente» del debate filosófico que *[no]-hay* «acá»



Ruka'n Tanaj - Capítulo 2

Colonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala: producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter.

Nelson Maldonado-Torres

La liberación del colonizado –la quiebra del orden colonial– significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino.

Guillermo Bonfil Batalla

La colonialidad del poder, del ser y del saber ha sido gestionada efectivamente por más de 500 años. La sospecha sobre la humanidad del colonizado –el «escepticismo misantrópico colonial»– y la descalificación epistémica de sus saberes establecieron las bases de la fundación del mundo colonial. El mundo colonial, si bien re-articulado, sigue vigente como la cara oculta de la modernidad. La religión, específicamente la «teo-política» del conocimiento, en la etapa de fundación, y las ciencias sociales funcionales[118] al sistema, posteriormente, han acompañado la producción, legitimación y gestión del mundo colonial. A éste le es consustancial la sub-alterización del colonizado [cfr. 1.2.2.2.-1.2.2.3.]. El *otro* es convertido en un "sub-alter" en el mundo colonial (Maldonado-Torres, 2007: 150). "De una sola vez, y al mismo tiempo –afirma el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1972: 112)–, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial". El colonizado –el «sub-alter», el «indio»– es producido por «la historia europea» como un ser deficiente, necesitado de redención y/o de civilización. Con el «escepticismo misantrópico» y

118 Que Enrique Dussel (2001: 286) diferencia de las «ciencias sociales críticas» debido a que éstas se caracterizan "no sólo por la posición *teórica* de l[o] negativo-material [cfr. Dussel, 2001: 285-286], sino, y esto es constitutivo de la *crítica* (criterio de demarcación, entonces), por el 'ponerse de parte' efectiva y prácticamente: 'junto' a la víctima, y no sólo en posición observacional participativa […], sino como el co-militante que entra en el horizonte práctico de la víctima (negatividad-material) al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico-*crítico* ('explicativo' de las 'causas' de su negatividad)".

la «descalificación epistémica» ejercida por el colonizador asistimos, en palabras de Bonfil Batalla (1972: 115), a la "invención del indio, o lo que es lo mismo, la implantación del régimen colonial". En Guatemala, «indio» expresa la sub-alteridad de los mayas. De esta «invención del indio» o «producción de la sub-alteridad de los mayas»[119] damos cuenta en este capítulo.

En este capítulo nos centramos en los mecanismos fundadores y gestores de la colonialidad del poder, del ser y del saber: la «teo-política» del conocimiento y las ciencias sociales funcionales. Realizamos una exposición y análisis del proceso y las estrategias de producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas en Guatemala. ¿Para qué? Establecer la fundación y gestión de la colonialidad en Guatemala nos permitirá comprender el *lugar* (tercer momento de nuestro sendero hermenéutico), alcance y radicalidad del *proyecto intercultural-decolonial* desarrollado por los intelectuales mayas contemporáneos, herederos de las memorias de resistencia y lucha decoloniales [caps. 3 y 4]. Nuestra exposición histórica posibilitará *dar cuenta* de la eclosión y arraigo de la colonialidad guatemalteca. Procederemos diacrónicamente –desde el siglo XVI al XX–, *seleccionando y priorizando* los momentos y mecanismos de la producción

119 *Maya* es el nombre que el «indio» se da a sí mismo en el proceso de «decolonialidad del ser» [cfr. Introducción y cap. 3]. Desde ahora haremos uso preferencial del término *maya* sobre el de *indígena* e «indio». *Indígena*, *pueblos indígenas*, los utilizaremos para referirnos al resto de los pueblos originarios del continente. Es necesario señalar aquí el uso un tanto indiferenciado que de *maya* e *indígena* se hace en Guatemala. El término *maya*, sin embargo, genera aún tensiones políticas, étnicas y epistemológicas por las razones que expondremos en los capítulos subsiguientes [3 y 4].

y gestión de la sub-alteridad. No debe olvidarse que aquí se ensaya *una* interpretación intercultural-decolonial del «acá».

¿Por qué la religión –específicamente la «teo-política del conocimiento» [cfr. 1.2.2.4]– y las ciencias sociales? La instauración del mundo colonial tuvo en la religión, o mejor dicho, en la «cristiandad»[120], un bastión de *legitimación* fundamental [2.1.1-2.1.2.].[121] Según Enrique Dussel (1978: 3), "[l]a cristiandad de Indias en la periferia es colonial. El adjetivo de *colonial* le es esencial: somos la única cristiandad *colonial*". Su praxis se materializó en una "colono-evangelización o […] misio-colonización" (Dussel, 1967: 40). Mostraremos que a lo largo de 500 años la «lógica de la colonialidad» se consolidó y readaptó estratégicamente en el proceso que va de una etapa «teo-política» colonial (siglo XVI) a una «ego-política» secular (a partir del siglo XIX) [2.1.3-2.1.5.]. En el siglo XX, el protagonismo de las ciencias sociales funcionales –nos centraremos especialmente en la antropología–, expresión de la «ego-política del conocimiento», direccionará su quehacer disciplinar –a lo mejor in-intencionalmente– a la reproducción por otros medios de la sub-alteridad del colonizado [2.2]. La "retórica de la modernidad" (Mignolo, 2011: 14) –retórica de salvación utilizada por la «teo-política» colonial y transformada en retórica de la civilización, la modernización y/o la revolución a partir del siglo XIX– dará *legitimidad* y continuidad al proceso de producción y gestión del sub-alter. En el siglo XX, la «teo-política» resurgirá, si bien con más contradicciones

120 Para Dussel (1978: 54), "[l]a cristiandad es una cultura que incluye al cristianismo y, por tanto, lo ata; al atarlo, desde el momento mismo en que ya no favorezca a los fines de la cultura, como totalidad, entonces lo ataca".

121 Se ha tenido a la vista principalmente: Mignolo, 2007b; Taracena, 2008; Maldonado-Torres, 2008; Dussel, 1994, 1978, 1967.

que en la etapa de fundación del mundo colonial, con el fin de legitimar nuevamente la colonialidad del poder, del ser y del saber y, por ende, la gestión de la sub-alteridad de los mayas en contextos [post-]coloniales [2.3].[122]

2.1. La producción de la sub-alteridad de los mayas: el mundo moderno/colonial criollo-ladino-liberal

2.1.1. «Escepticismo misantrópico» y «teo-política» colonial: los cimientos del mundo colonial

En lo que hoy conocemos como «América Latina»[123], la desacreditación y la (fracasada) destrucción del sistema de creencias de los pueblos indígenas por el sistema imperial de la cristiandad caracterizó la instauración del mundo colonial. La destrucción de templos, de sitios sagrados, de los espacios de transmisión del saber, etc., buscaba colonizar el *modus vivendi* maya y de los otros pueblos originarios. La *legitimación* de esta praxis destructiva proviene de la «*teo-política» imperial* y de la estratégica *deshumanización* –"la violación del sentido de la alteridad humana" (Maldonado-Torres, 2007: 150)– del conquistado.[124]

El mundo colonial fue implantado gracias a la legitimación «teo-política» de la empresa militar. Según Enrique Dussel (1994: 56):

---

122 Empleamos a partir de aquí la expresión *[post-]colonial* (desde el siglo XIX) para referirnos al *contexto histórico* diacrónicamente posterior al *colonial* (del siglo XVI a inicios del siglo XIX). El *[post-]* es una mácula mnemotécnica de la vital pervivencia de la *colonialidad* en contextos [post-]coloniales.

123 Para una problematización de las implicaciones coloniales de lo «*latino*» ver Mignolo (2007b) y lo dicho al respecto en 1.2.3.2.

124 La guerra de conquista implica, en palabras de Dussel (1994:47), la "afirmación práctica del 'Yo conquisto' y 'negación del Otro' como otro."

> [u]n año después de 1492, Fernando de Aragón gestionó ante el Papa Alejandro VI una bula por la que se le concedía el dominio sobre las islas descubiertas. La praxis conquistadora quedaba fundada en un designio divino. [Hernán] Cortés por su parte, como Descartes después, necesitarán de Dios para salir del encierro del *ego*.[125]

"Dios era ahora el fundamento (*Grund*) de lo intentado [la empresa conquistadora]", señala Dussel (1994: 56). Esta «praxis conquistadora», comprendida como «designio divino», se sustentaba, además, en la actitud característica del «*ego conquiro*»: el *escepticismo* sobre la humanidad del otro (Maldonado-Torres 2007:134). La «sospecha misantrópica» regatea la humanidad al conquistado, justifica la dominación e instaura la cotidianidad colonial en la cual el colonizado está constantemente expuesto a la muerte, al asesinato, a la violación, al genocidio. La conjugación de «teo-política» imperial y «escepticismo misantrópico» producirá, además, la «barbarización» o «indianización» del conquistado –expresión del racismo en el siglo XVI–.[126] El otro es colocado en un estrato ontológico inferior al del «*ego conquiro*». El «indio» es el otro no en tanto que otro, sino en tanto que vencido y dominado: un *sub-otro* (cfr. Maldonado-Torres 2007: 150). De esta producción de subalteridad no lograron librarse ni siquiera los defensores del indígena. Walter Mignolo (2007b: 43) nos recuerda que el

125 En otro lugar, Dussel (1967: 108) agrega: "[e]n España, por ejemplo, se tuvo desde 1493 la «justificación» teórica de la conquista. El papa Alejandro VI expidió la bula *Intercoetera* de 1493 a favor de los Reyes Católicos de España, por la que le permitía evangelizar estas tierras y sujetarlas a su dominio. […] De esta manera se «justifica» la praxis conquistadora desde un fundamento teórico: la bula pontificia".

126 Según Bonfil Batalla (1972: 112): "En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios".

mismo Bartolomé de las Casas[127] "hizo una contribución clave al imaginario racial del mundo moderno/colonial cuando describió cuatro clases de «bárbaros» en la última parte de su *Apologética Historia Sumaria* (hacia 1552)", a las que agregará la "barbarie contraria". Cada «clase de bárbaro» responde a diferentes criterios:

1 "[G]rupos humanos con conductas extrañas o violentas y cuyo sentido de la justicia, la razón, los modales o la generosidad («benignidad») era aberrante."[128]

2 "[T]odos los pueblos cuya lengua carecería de una «locución literal que respondiera de la misma manera que nuestras locuciones responden al latín»."

3 "[L]os que no contaban con un sistema básico de gobernabilidad", es decir, los que carecen de Estado y de un sistema jurídico acorde al modelo europeo.

4 Pueblos que fuesen "infieles o paganos por «no tener *una religión verdadera* ni abrazar la fe cristiana», incluso si eran «filósofos y políticos sabios y pulidos»."[129]

5 La «barbarie contraria», por su parte, "se refería a todos los que se dedicaban activamente a debilitar el cristianismo" (Mignolo, 2007b: 43 y 44).

El bárbaro del mundo colonial es un sub-alter carente de «razón», de «una religión verdadera», de una lengua con «locución literal», etc.[130] «Teo-política» imperial y

127 De las interpretaciones más comunes sobre los aportes de Fray Bartolomé de las Casas puede consultarse Dussel, 1978.

128 Las ideas de «justicia», «razón» y «modales» son monopolizadas por el mundo del que proviene Bartolomé de Las Casas.

129 Énfasis añadido.

130 Baste señalar, a modo de ejemplo, los términos con los que el dominico y cronista inglés de la primera mitad del siglo XVII, Tomas Gage (2010: 331), se refiere a los pueblos aún no sometidos militarmente: "Los españoles todavía no han acabado de conquistar

«escepticismo misantrópico colonial» ponen en marcha la «colonialidad del ser y del saber» produciendo así la *sub-alteridad del colonizado*. Los sub-otros, "[p]ara ser clasificados como *civilizados* –como señala el historiador guatemalteco Bendaña Perdomo (2010: 50)– tenían que llenar los siguientes requisitos: profesar la religión católica, apostólica y romana; hablar la lengua castellana; vivir en morada fija; usar el vestido de la gente del lugar y ser de índole pacífica". Esta sub-alteridad será reproducida de distintas maneras en el mundo colonial, pues ella es condición de posibilidad de éste. En este sentido, y aunque seguramente no era esta su intención, Mariano Errasti (1990: 36) nos ilustra acerca de la reproducción del sub-otro en la cotidianidad colonial:

> Esta tendencia a integrar catequesis y enseñanza escolar, vida civil y liturgia, tiene sus raíces en Europa, donde, ya en los comienzos del siglo XVI, se editan numerosos catecismos alfabetizantes o cartillas catequéticas. Los primeros catecismos que se componen en América manifiestan esta misma tendencia de *unificar escuela y catequesis*, instrucción religiosa y liturgia, *vida de piedad y comportamiento cívico*. La *Doctrina Cristiana* que, por orden de Fray Juan de Zumárraga, se imprime en Sevilla en 1532, junto a capítulos estrictamente religiosos, contiene un tratado de moral "que enseña *la buena crianza* que deben tener los mozos o cómo se han de haber en las costumbres de sus personas". (Énfasis añadido)

---

aquella provincia, a pesar de los combates que hayan dado para lograrlo contra *aquellos pueblos bárbaros e infieles* que están entre esta provincia [Verapaz] y la de Yucatán." (Énfasis añadido) Las crónicas de Tomas Gage recogen su experiencia durante su estancia en la Nueva España de 1632 a 1637. Según Homi Bhabha (2007: 95-96), "[e]l objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción".

En el mundo colonial, donde se conjugan «vida de piedad y comportamiento cívico», la «buena crianza» del sub-alter –el «indio»– se convierte en la tarea de la cristiandad colonial. «Teo-política» imperial y «escepticismo misantrópico», entonces, otorgan los cimientos del mundo colonial y, por ende, de la "'colonización' del mundo de la vida" (Dussel, 1994: 48) del conquistado.

2.1.2. «Teo-política» como «necro» y «bio-política»

La «teo-política» imperial es legitimadora de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Esta «teo-política» imperial/colonial inaugura la «retórica de salvación» –ancestro de la «retórica del progreso», la «retórica de la revolución», etc.– y, además, funge como horizonte epistemológico totalitario que coloca a «Dios» como criterio absoluto de verdad y a la «cristiandad» como el referente de «civilización».[131] Consideramos que las tres principales expresiones históricas de la «teo-política» en la instauración y gestión del mundo colonial fueron el *Real Patronato,* el *Requerimiento* y, finalmente, la constitución de *pueblos y/o reducciones de indios* promovida por las *Leyes Nuevas.* En y a través de éstas se materializa la «necro» y «bio-política» constitutivas de la «teo-política» imperial/colonial. El mundo colonial, veremos en seguida, se produce y administra en la combinación de «necro» y «bio-política», siendo la «necro-política» en cierto sentido la condición de posibilidad de la «bio-política».

131 La dinámica de *bautismo, catecismo y rezos* –pasos básicos del "primer anuncio del Evangelio" (Bendaña Perdomo, 2010: 71)– son mecanismos civilizadores. *Ser bautizado* es una cierta condición de salida de la barbarie –aunque nunca de la sub-alteridad–; el *catecismo* es la materialización de la colonialidad epistémica, repetir las normativas de fe es su condición; *los rezos*, finalmente, manifiestan la reproducción de la colonialidad en la vida cotidiana.

Indaguemos esto atendiendo a las tres expresiones históricas mencionadas.

El *Real Patronato* es en buena medida el punto de partida de la «teo-política» imperial/colonial. Ya desde finales del siglo XV, el influjo y poder de la iglesia sobre la empresa colonial se hace evidente en las bulas *Inter caeteras* y *Eximiae devotionis,* promulgadas por Alejandro VI en 1493. La primera, dirime el conflicto generado por las empresas de «descubrimiento» organizadas por España y Portugal; la segunda, delega a la Corona española la designación de obispos, la organización eclesial local –obispados, parroquias, etc.–, así como la apropiación del diezmo correspondiente a la iglesia, todo esto bajo el compromiso de la evangelización (cfr. Bendaña Perdomo, 1985: 34-35; Dussel, 1978: 153).[132] El

132 Según Enrique Dussel (1967: 43), "[l]os organismos ejecutivos del *Patronato* fueron naciendo poco a poco hasta crearse el *Supremo Consejo de Indias* –desde 1524– que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. […] El *Consejo* podía enviar misioneros religiosos sin el aviso de sus superiores, podía presentar (de hecho era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividirlas. En las provincias americanas los representantes del *Patronato* eran los Virreyes, Gobernadores y Audiencias". Noticias de ello en el siglo XVII proporciona Tomas Gage (2010: 362): "A más del diezmo que tiene de todas la cosas, se le da [al cura] una pensión mensual en dinero, que los mismos alcaldes y regidores le llevan y a quien él da un recibo sobre el registro de los gastos públicos.

Aunque la pensión sea acordada por los magistrados españoles, y pagada en nombre del rey para predicar el evangelio, ella sale sin embargo de la bolsa de los pobres indios, o procede de su trabajo; porque se ha recogido en el pueblo de las buenas voluntades de sus habitantes, o del tributo que ellos pagan al rey o bien del producido de cierto terreno que se siembra y cultiva en común, cuyos frutos se venden para pagarle." El mismo Gage fue un cura de pueblo de indios, "de Mixco y Pinola": "Recibía yo todos los meses veinte escudos en

nombramiento de guías pastorales que gozan del beneplácito de la Corte española garantiza la fidelidad eclesial y su incondicional asistencia en la dominación colonial. El clero y los religiosos están enteramente al servicio de los intereses políticos y económicos de la Corona, la cual, a su vez, se reconoce a sí misma como responsable de la salvación de los colonizados.[133]

El *Requerimiento*[134], por su parte, es un mecanismo «teo-político» que *legitima* la guerra y la conquista «en nombre de Dios» y del «Emperador». El *Requerimiento* instaba a la *aceptación* de "la Iglesia por Señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y al

---

el pueblo de Mixco y quince en Pinola, que me eran pagados con mucha puntualidad, y aun antes que acabara el mes, por los alcaldes y regidores" (Gage, 2010: 393).

133 La estratégica relevancia del *Real Patronato* en la administración del poder seguirá siendo gestionada, aunque con poco éxito, incluso después del período colonial. Para el caso guatemalteco, siglos más tarde, la firma del Concordato –suscrito por el gobierno de Rafael Carrera [1814-1865] y el Papa Pío IX en 1852–, tras el debilitamiento eclesial producido por las reformas borbónicas, fue un intento de rearticulación de los vínculos entre Estado e Iglesia. El juramento eclesiástico que ordena el *Concordato* permite comprender las razones de la alianza: "Yo juro y prometo a Dios sobre los santos Evangelios, obedecer y ser fiel al Gobierno establecido por la Constitución de la República de Guatemala; y prometo asimismo no ingerir personalmente ni por medio de consejo, en proyecto alguno que pueda ser contrario a la Independencia nacional o a la tranquilidad pública" (en Bendaña Perdomo, 2010: 131-132) .

134 El *Requerimiento* fue redacto en 1512 por el jurista Juan López de Palacios Rubios y formó parte del conjunto de las *Leyes de Burgos*. Éste fungió como un mecanismo teo-político que legitimó la guerra y la posterior esclavitud y repartimiento de los vencidos y sus tierras entre los conquistadores, quienes terminaron convirtiéndose de esta forma en encomenderos (cfr. Martínez Peláez, 1994: 63-65; Hanke, 1959: 29-36).

Emperador e Reina doña Juana nuestros señores en su lugar, como a superiores y Señores y Reyes de estas islas y tierra firme en virtud de la dicha donación" (en Martínez Peláez, 1994: 64). Si los indígenas no aceptaban pacíficamente estas condiciones, la consecuencia sería que "con la ayuda de Dios nosotros [los conquistadores] entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra […], y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia, y al de sus Magestades […], e os haremos todos los daños e males que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su Señor y le resisten e contradicen" (en Martínez Peláez, 1994: 64). La «teo-política» imperial/colonial, a través del *Requerimiento*, legitima la praxis de guerra y el sometimiento. Una «necro-política» –la destrucción de las ciudades y pueblos indígenas, la esclavitud y aniquilamiento físico–, entonces, es la primera manifestación de la «teo-política» en los albores del mundo colonial.[135] "Dios" –la verdad única[136]– y sus representantes

135 El *Requerimiento* es una de las primeras estrategias de legitimación de lo que Maldonado-Torres (2008: 217, 218) llama "non-ethics of war" o "the death ethics of war" que orienta la cotidianidad en el mundo colonial. Dos de los textos que recogen el horror de la «necro-política» colonial son *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* de Fray Bartolomé de las Casas ([1552]2006), y, de Felipe Guamán Poma de Ayala (2006), *Nueva coronica y buen gobierno.*

136 A nivel epistémico, la supuesta verdad absoluta del evangelio desvirtúa y desecha cualquier otra propuesta de sentido. La verdad, así comprendida, se asemeja a un tribunal de justicia. Los *culpables* son aquellos que reniegan de la verdad única y divina. La verdad presupone un núcleo irrefutable, en virtud del cual todo el que se resista o lo contradiga es un condenado a muerte. El *Requerimiento* es una sentencia de muerte para el otro. Así lo describe Bendaña Perdomo (2010: 57-58): "En un principio hubo misioneros que para *exterminar la idolatría de los paganos* destrozaron ídolos, documentos y lugares ceremoniales sin el más mínimo respeto por la cultura de los pueblos recién dominados." El sistema de dominación epistémica posterior tiene su modelo en la evangelización cristiana. Representante

legitiman la condena a muerte de quienes "no obedecen", "se resistente e contradicen". Ahora bien, esta «necro-política» no termina con el sojuzgamiento militar de los pueblos indígenas, pues pervivirá a las lides de la conquista como «*ethos* de guerra» colonial. Según Maldonado-Torres (2007: 137),

> [c]uando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba el comportamiento en sus reinados. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra. […] *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena.* (Énfasis añadido)

Lo que subyace a la «necro-política» es una «no-ética de la guerra». La guerra no es una excepción temporal sino una estrategia prolongada para el sometimiento y control

---

de esto fue el Concilio de Trento (1545-1563), que, tras la ruptura protestante, intenta cerrar filas en la comunidad eclesial católica. Esto propició una homogeneización de la verdad y praxis de la cristiandad. El Concilio, "situándose a la defensiva y viendo todo solo desde Europa ordena a la Iglesia del mundo entero, fortalece mecanismos de control, refuerza la autoridad del papa, obispos y clero y promueve una rigurosa formación de los futuros sacerdotes y una estricta disciplina en la práctica de la vida sacramental" (Bendaña Perdomo, 2010: 59). Eco de esta dinámica europea será la instauración del *Tribunal del Santo Oficio* en la Nueva España en 1569 (cfr. Chinchilla Aguilar, 1999). De la verdad del cristianismo al anuncio de la verdad de la ciencia hay un vínculo epistémico-actitudinal evidente. Ambos son campos de dominación, de colonialidad y, por tanto, de violencia. A diferencia de lo anunciado por Nietzsche, Dios seguirá con plena vida, engendrando sus testaferros y erigiendo templos para los sacrificios necesarios. Las indigencias del "pensar", "ontológico-existencial" y "ético-espiritual", que Fornet-Betancourt (2009a: 28) le atribuye a la civilización científico-técnica, están ya presentes en la «cristiandad colonial».

del sub-alter.[137] En la experiencia colonial –en este caso, cuando el *Requerimiento* no es aceptado por los indígenas–, el conquistador y colonizador está facultado para matar en cualquier momento y de cualquier manera (cfr. Mbembe, 2003: 27).[138] Naturalizada la no-ética de la guerra se convierte en cotidianidad, es decir, en condenación del sub-alter.[139]

---

137 Esta es, en cierta manera, la propuesta de Achille Mbembe (2003) en *Necropolitics*, de donde hemos extraído el término aquí utilizado. Es necesario señalar que, según Mbembe (2003: 27), la «necro-política» es el modo en que la ocupación colonial se expresa en la modernidad tardía, refiriéndose con ello a la invasión israelí en Palestina. Aquí hacemos un uso extrapolado de la noción acuñada por Mbembe (2003: 39), para quien necro-políticas son "contemporary forms of subjugation of life to the power of death".

138 En esto consiste la principal crítica de Mbembe al reducido alcance de la categoría foucaultiana «biopolítica». Y es que, parafraseando a Mbembe (2003: 24-25), en el mundo colonial –experiencia excluida de las consideraciones de Michel Foucault– la guerra colonial no está supeditada a la legalidad y/o a instituciones legales. Esta guerra no tiene lugar entre Estados soberanos, sino entre el colonizador y un des-humanizado sub-alter. Como afirma Maldonado-Torres (2008: 215), refiriéndose al mundo colonial americano: "Once in the colony, away of home, the conquerors had the liberty of radicalizing and naturalizing the behavioral that had governed the relations between Christians and theirs enemies in the Middle Ages".

139 Bartolomé de las Casas (2006: 60-61) ofrece horrendos testimonios de la prolongada no-ética de la guerra: "Y así las mujeres preñadas y paridas, y niños y cuantos podían tomar echaban en los hoyos hasta que los henchían, traspasados por las estacas, que era una gran lástima de ver, especialmente las mujeres con sus niños. Todos los demás mataban a lanzadas y a cuchilladas, echábanlos a perros bravos que los despedazaban y comían; y cuando algún señor topaban, por honra quemábanlo en vivas llamas. *Estuvieron en estas carnecerías tan inhumanas cerca de siete años, desde el año de veinte y cuatro hasta el año de treinta o treinta y uno: júzguese aquí cuánto sería el número de la gente que consumirían.*" (Énfasis añadido)

La «teo-política» imperial/colonial, además, funge como «bio-política». Esta designa, como enseña Michel Foucault (2007: 173), "lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana".[140] Las *Leyes Nuevas* de 1542[141] estipularon la creación de *pueblos o reducciones de indios*, éstos se convertirían en el mecanismo «bio-político» de reproducción del sub-alter. Según el historiador guatemalteco Martínez Peláez (1994: 103), la dispersión de los indígenas en las montañas –estrategia de sobrevivencia y resistencia ante la «necro-política» de la conquista[142]– "era desfavorable al gran plan monárquico y misional de las Leyes Nuevas, que exigía, como requisito indispensable, que los indios vinieran a vivir, todos, sin excepción, en poblados perfectamente organizados

140 Si bien Foucault se refiere con este término a la experiencia europea, fundamentalmente desde el siglo XIX, asumimos el sentido global del concepto que consiste en dejar noticia de la importancia de la "administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida". La creación de *pueblos de indios*, con vistas a la tributación, evangelización y repartimiento de fuerza de trabajo, es un mecanismo del «bio-poder» en el que se organiza y gestiona la vida del colonizado.

141 Este conjunto legislativo –aprobado por Carlos V en noviembre de 1542– buscaba eliminar los abusos que la encomienda –figura surgida con las *Leyes de Burgos* (1512-1513)– había propiciado, principalmente la esclavitud de los conquistados. El descontento y violencia entre encomenderos y administradores reales –el Consejo de Indias– que generó la implementación de éstas, la justificación de la importación de esclavos africanos para sustituir el vacío de los «indios», así como la transformación de la "encomienda primitiva" –como la llama Martínez Peláez (1994: 88)– en un tipo más sutil de reproducción de la servidumbre «india» –el pueblo de indios– son indicios tanto de una no-ética de muerte constitutiva del mundo colonial como del hecho que el sub-alter no abandonará su condición existencial como condenado (cfr. Martínez Peláez, 1994: 75-80; Hanke, 1959: 91-95).

142 Y repetida en los siglos posteriores (cfr. Falla, 1992; Montejo, 1999).

y estables".[143] Una vez prohibida por la nueva legislación la presencia de encomenderos en los pueblos de indios, serán los *doctrineros*[144] quienes asumen la evangelización de los «indios», organizan su distribución para trabajos en las haciendas y, sobre todo, quienes deben mantenerlos sosegados.[145] Enrique Dussel (1994: 49-50) sintetiza de alguna manera los alcances de esta «bio-política» colonial:

143 El Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchikeles (2006: 112), ofrece noticia de la constitución del *pueblo de indios* de, según el traductor, Tzololá: "Durante este año [1547] llegó el Señor Licenciado Don Juan Roser [Oidor de la Audiencia de los Confines]. En el quinto mes del sexto año después que comenzó nuestra instrucción en la palabra de Nuestro Señor Dios, se agruparon las casas por orden del Señor Juan Roser. Entonces llegó la gente desde las cuevas y los barrancos. El día 7 Caok [30 de octubre de 1547] se estableció esta ciudad y allí estuvimos todas las tribus." Según Martínez Peláez (1994: 158), el pueblo de indio y su organización es "pieza clave de la estructura de la sociedad colonial."

144 A los criollos, según Martínez Peláez (1994: 101), "les era imprescindible la colaboración del doctrinero, que venía a ser un aliado con facultades para vivir y actuar en el seno del poblado". Cada "cura doctrinero", según Bendaña Perdomo (1985b: 105), disponía de "–según datos de 1568– cuatrocientos tributarios de doctrina y le correspondía un salario anual de 50, 000 maravedíes y de los que tenía que dar cuenta en lo que a su evangelización y doctrina se refería." Sobre las principales órdenes religiosas (franciscanos, dominicos y mercedarios) responsables de «doctrinas» en Guatemala ver Bendaña Perdomo, 1985: 106-110.

145 Tal como lo explica Mariano Errasti (1990), las «doctrinas» eran auténticos espacios de disciplinamiento y coerción de la voluntad de los indígenas. La siguiente es una referencia de Fray Juan de Torquemada describiendo la vida disciplinar en las doctrinas mexicanas del siglo XVII: "'la gente se iba sentando, los hombres en cuclillas (según su costumbre) por rengleras, y las mujeres por sí, y allí los contaban por unas tablas donde los tenían escritos, y los que faltaban los iban señalando para darles su penitencia, que era media docena de azotes por las espaldas. Contados todos, levantábanse de allí, e íbanse a asentar delante la capilla donde se había de decir

> La "colonización" de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso "europeo" de "modernización", de civilización, de "subsumir" (o alienar), al Otro como "lo Mismo"; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura –como en el caso de [Hernán] Cortés contra los ejércitos aztecas, o de [Francisco] Pizarro contra los incas–, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, es decir *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajo, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., […]. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del "modo" como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana.

El *pueblo de indios* es el mecanismo «bio-político» donde se reproduce la sub-alteridad del colonizado. Luego que el «*ego conquiro*» ha cimentado y puesto en práctica la actitud colonial –el escepticismo misantrópico– que produce la sub-alteridad, la labor evangelizadora de los doctrineros consolidará la colonialidad del ser y del saber del mundo colonial. Éstos, "en la medida que […] le inculcaban a los indios una doctrina de mansedumbre, obediencia y resignación, le prestaban a los encomenderos un valiosísimo servicio" (Martínez Peláez, 1994: 99).[146] En el *pueblo de*

---

la misa y se les había de predicar'" (en Errasti, 1990: 45). Sobre el fundamento de la autoridad del doctrinero, comenta Errasti (1990: 47): "La omnímoda autoridad del doctrinero sobre su feligresía no se apoyaba sólo en la coacción que sobre ella ejercía por medio de los alguaciles, sino también –y sobre todo– porque éstos representaban al poder civil, que los nombraba".

146 En otro lugar, Martínez Peláez (1994: 209), resumiendo el sentir del cronista colonial Antonio de Fuentes y Guzmán [1643-1700], propone: "El cronista sabía, por experiencia de viejo funcionario de nivel medio, que en los amotinamientos de indios siempre salía a relucir, en una u otra forma, el factor religioso prehispánico, lo cual

indios se reproducen las "subjetividades compatibles" (cfr. García Ruiz, 2009: 9) al sistema imperante a través de la evangelización. Tal como afirma Martínez Peláez (2011: 33),

> [u]n pueblo era un conjunto de viviendas (chozas de tipo prehispánico en su mayoría) ordenadas apretadamente en torno a una plaza. […] La presidían desde dos de sus costados los edificios de las dos instituciones que representaban el poder y lo hacían efectivo en el seno del pueblo: la Iglesia y el Ayuntamiento o Cabildo de Indios. No debe olvidarse que la Iglesia colonial fue abiertamente estatal, monárquica, administrada por el rey. El cura doctrinero cumplía funciones de gobierno y de vigilancia absolutamente fundamentales en el seno de aquellas concentraciones. Por motivo de su alta jerarquía local como representante de Dios y del rey, por motivo de su indispensable mediación entre indios y españoles como intérprete de las lenguas y de las costumbres de unos y de otros, por motivo de su profunda penetración en los secretos de la vida del pueblo a través de la confesión, por todo eso y algunos otros motivos era el doctrinero el más importante agente de la dominación española en los pueblos de indios.

Para Martínez Peláez (2011: 34), el sentido último de la instauración de los *pueblos de indios* y del trabajo de los doctrineros en ellos era transformar "al nativo en un nuevo tipo de trabajador con creencias y costumbres adecuadas para controlarlo y explotarlo en forma sistemática y segura". Ahora bien, los continuos levantamientos del sub-alter a lo largo de la colonia, efecto de y respuesta al mundo colonial, requerían la reactivación continua de la «necro-política»

---

hacía pensar que la incidencia de la rebeldía era más elevada donde la cristianización era menos profunda".

por parte del ejército colonial (cfr. Martínez Peláez, 2011: cap. 3). La desproporción de la violencia represiva contra dichos levantamientos pone en evidencia la condición de sub-alteridad del colonizado en el mundo colonial: "[l]as sentencias, *a tono con la concepción colonial del valor de las personas,* cobraban entonces varias vidas indias por la vida de un español, y siempre más de una por la de un servidor del sistema, aunque este último fuera indio" (Martínez Peláez, 2011: 256. Énfasis añadido). La vida del colonizado es siempre prescindible, desechable, víctima de la «no-ética de la guerra» que caracteriza al mundo colonial. «Necro-política» –fundadora de la dominación– y «bio-política» –reproductora del mundo colonial– son, entonces, dos formas de expresión de la «teo-política» imperial/colonial.

Real Patronato, Requerimiento y la instauración de los *pueblos de indios* inaugurarán y gestionarán el mundo colonial: mundo de condena a muerte del sub-alter. Este mundo colonial no desaparece en contextos formalmente [post-] coloniales, pues la colonialidad del ser y del saber seguirán sustentado y legitimando las condición de sub-alteridad del «indio». Veamos ahora de qué manera la gestión de la colonialidad del ser y del saber se realiza en Guatemala desde finales del siglo XIX.

2.1.3. De la «teo» a la «ego-política» o sobre la gestión de la colonialidad en contextos [post-]coloniales

A casi cuatro siglos de la implantación del mundo colonial, la revolución liberal de 1871 transmutará los agentes del poder político, económico, social y cultural, pero no el «patrón colonial del poder». La reducción del poder eclesial, propiciada por la expropiación de los bienes de la iglesia

católica y la expulsión, nuevamente[147], del clero extranjero-religioso[148], permitiría la emergencia de un nuevo grupo de poder vinculado a los criollos: los mestizos o ladinos.[149] Según Taracena (2008: 49-50),

> los ladinos guatemaltecos se vieron beneficiados como grupo social por un capital cultural y un capital social adquirido a lo largo de su proceso de asimilación al

147 "Nuevamente": tanto en el siglo XVIII –con las reformas borbónicas impulsadas por Felipe VI, en la primera mitad del siglo, y con la abolición de la Compañía de Jesús en 1773–, como en la primera etapa liberal post-independentista –debido a la cruenta disputa entre liberales y conservadores, éstos últimos apoyados por la Iglesia–, la expulsión del clero religioso y expropiación de bienes eclesiales era ya una práctica conocida.

148 Bendaña Perdomo (2010: 150) relata: "En 1872 cuando J.R. Barrios sustituye provisionalmente al presidente García Granados promulga 9 decretos, la mayor parte encaminados a profundizar la *'reforma religiosa'*: prohibición permanente para que volvieran los jesuitas y nacionalización de sus bienes; prohibición que los clérigos y seminaristas vistan traje talar; extinción de todas las comunidades religiosas masculinas y confiscación de sus bienes, etc."

149 Una primera alianza de criollos y ladinos se produjo en el proyecto de fundación del *Estado de los Altos* durante la primera mitad del siglo XIX (cfr. Taracena, 2011: cap. II y cap. XII). Además, el papel represor que los ladinos jugaron al formar parte de las milicias coloniales –expresión de la «necro-política» y, por ello, garantes del mantenimiento del mundo colonial–, especialmente durante los «motines de indios», fue consolidando la alianza criollos-ladinos y profundizando el distanciamiento y contraposición entre mayas y ladinos (cfr. Martínez Peláez, 2011: 98-101, 175-215). Cabe señalar que los mestizos o ladinos no conformaban un grupo homogéneo (cfr. González Ponciano, 2005: 38-44), pero esto no oculta cierta contraposición histórica «indígena-ladino», como más adelante veremos. Bonfil Batalla (1972: 13) afirma que "los mestizos [o ladinos, como también se les nombra en Guatemala] pueden verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada."

> proyecto criollo, en gran medida por el hecho de que sus miembros eran producto de una esfera social más próxima. De manera gradual, éstos fueron siendo vistos culturalmente como "no indígenas", lo que reforzó la ilusión de su blanqueamiento en sus vínculos con los criollos y/o los "blancos" extranjeros inmigrantes.

El auge del café en la escena económica mundial de finales del siglo XIX, posterior a la caída internacional del precio y demanda de la grana, estimularía a los pequeños caficultores, en su mayoría mestizos, a expandir sus propiedades. Los mestizos-cafetaleros liberales en ascenso tendrían que apropiarse de los bienes existentes en manos vulnerables. La componenda entre los grupos históricos del poder –los criollos terratenientes– y los liberales haría que el blanco de los intereses económicos y políticos del grupo en ascenso fueran las propiedades eclesiales y las tierras comunales mayas.[150] Todas las esperanzas de la modernización de la sociedad guatemalteca estaban sustentadas en los beneficios económicos atribuidos al café. Para Julio César Cambranes (1985: 327),

150 El paulatino ascenso de los mestizos o ladinos queda registrado en la siguiente cita, tomada del Informe del Jefe Político Departamental de Escuintla, con fecha 13 de agosto de 1873: "*Los ladinos procuran la adquisición de tierras para sus plantaciones*" […] "*convencidos de que la riqueza consiste en la Agricultura, los nativos procuran conservarlas, no dejando extraerlas del dominio comunal por inmensas que sean sus proporciones, y de aquí la falta de armonía entre ambas clases y los consiguientes disgustos. En Santa Lucía ya se ha concedido a la clase ladina gran parte del ejido, y transformado en hermosas y productivas fincas lo que antes fueron terrenos incultos, fincas donde la gente irá a trabajar para conseguir lo necesario… y lo que es más, la esperanza del progreso, esta transformación benéfica de los indios*" (en Cambranes, 1985: 341-342. Cursivas en el original).

> [e]l capitalismo emergente consideraba vital para su desarrollo quebrar la espina dorsal del poder político de los grandes terratenientes de origen colonial, especialmente el de la Iglesia. El hecho que las comunidades campesinas poseyeran las tierras más apropiadas para el cultivo del café, hizo que los voraces caficultores fijaran su atención en ellas.

Hay que señalar aquí que la merma del poder eclesial no implicó la anulación definitiva de la cristiandad colonial. Si durante la colonia el *Real Patronato* garantizaba un sistema de fidelidades político-religioso, la paulatina independencia del clero, debido a su empoderamiento económico, había, si no trastocado absolutamente dicha simbiosis, consolidado el influjo sobre la población. Ahora bien, para lograr que el poder civil fuese el único que administrara dichos influjos sería necesario limitar el poder eclesial. La reforma religiosa del liberalismo decimonónico no implicó nunca la anulación de la iglesia, sino la conformación de un clero compatible al proyecto. Para el caso, un clero menos independiente y altivo como el producido por la colonia, un clero más nacionalista y menos universal (cfr. Bendaña Perdomo, 2010: 151). Esto condujo a un continuo forcejeo entre la cúpula eclesial y el Estado.[151] La prohibición de publicaciones católicas, la

151 Durante el largo proceso de gobiernos liberales, tres arzobispos fueron expulsados del país. En 1871, el gobierno de Miguel García Granados [1809-1878, presidente de Guatemala de 1871 a 1873] expulsó a Bernardo Piñol y Aycinena [1806-1881, arzobispo de 1868 hasta su expulsión]; en 1888, el general Manuel Lisandro Barillas [1845-1907, presidente de Guatemala de 1886 a 1892] expulsó, aduciendo desacato a la autoridad civil, a Ricardo Casanova y Estrada [1844-1913, arzobispo de Guatemala de 1886 hasta su expulsión]; En 1922, José María Orellana [1872-1926, presidente de Guatemala de 1921 a 1926] expulsó al jesuita Javier Muñoz y Capurón [1858-1927, arzobispo de Guatemala de 1921 hasta su expulsión] (cfr. Bendaña Perdomo, 2010).

anulación de las manifestaciones públicas de las creencias religiosas, entre otras, fueron estrategias de control impuestas a la iglesia. El resultado de todas estas disposiciones gubernamentales daría el efecto esperado.[152] El poder real de la iglesia había sido fuertemente diezmado, no así el influjo internalizado del cristianismo en la población tras casi cuatrocientos años.[153] Después de la organización clerical de los *pueblos de indios* y, por ende, del complejo sistema de lealtades establecida por siglos, la única forma de disminuir dicho influjo era la completa ausencia del clero católico entre la población maya. Esto daría mayor libertad política a los gobernadores departamentales para administrar libremente la mano de obra «india», tan apetecida por los finqueros locales y los foráneos explotadores del café.[154]

---

152 Bendaña Perdomo (2010: 189, 199 y 202) afirma que, hacia 1912, el número de sacerdotes a nivel nacional era de 119, para 1921 era menor a 100, y hacia 1925 era 85.

153 Al respecto nos informa Garrard-Burnett (2009: 94): "En 1910, las reformas liberales anticlericales exacerbaron estas condiciones [escases de sacerdotes, restricciones para la formación de sacerdotes en los seminarios] al punto que las comunidades mayas en el altiplano y las Verapaces se encontraban, en palabras de Edward Clearly, 'en gran parte, libres del control católico directo'. Oliver La Farge, en 1927, observó que la estructura organizacional de la Iglesia católica estaba tan debilitada, que incluso en la zona densamente poblada entre Huehuetenango y Quetzaltenango, 'la Diócesis de Los Altos se había unido con la de Guatemala, y por más de diez años no hubo un solo sacerdote que habitara aquellas montañas'. El despoblamiento clerical del área rural guatemalteca era tan pronunciado que, incluso a finales de la década de 1940, los recién llegados misioneros Maryknoll no encontraron un solo sacerdote católico residiendo en las áreas rurales de San Marcos o Huehuetenango, a pesar de la numerosa población de estos departamentos."

154 Podría pensarse que dicha ausencia posibilitaría, como luego profundizaremos, el proselitismo religioso del protestantismo. Nada más alejado de la realidad. La conversión de mayas y mestizos pobres

Tres fueron las estrategias del gobierno liberal para la reducción del poder eclesial:

a *La desarticulación del poder eclesial,* expresada en dos acciones fundamentales: 1) la expulsión de los miembros de órdenes y congregaciones religiosas; 2) la expropiación de sus cuantiosos bienes (templos, conventos, escuelas, terrenos y fincas).

b *La promoción de la masonería* entre los miembros allegados al poder político. Esta debería sustituir al catolicismo en la cúpula política.[155]

c La apertura nacional, a partir del gobierno de Justo Rufino Barrios [1835-1885, presidente de Guatemala de 1873 a 1885], al *protestantismo* británico y norteamericano.[156] Cabe señalar que esta apertura concuerda con los tratados comerciales entre compañías norteamericanas y el gobierno de Barrios. En este sentido, la expansión del protestantismo es paralela a la expansión económica, política y militar del poder

al protestantismo temprano fue muy reducida. Lo que sustituyó el influjo clerical fueron las «cofradías indígenas». Estas fungieron como bastión de la articulación de lo religioso, político, económico y lo social de la comunidad. Los protestantes encontraron en ella el recurso estratégico de la cohesión comunitaria. La cofradía, según Garrard-Burnett (2009: 96), fue "el principal mediador de la identidad étnica, cultural y espiritual hasta bien entrado el período revolucionario, en la década de 1940".

155 La religión, en Guatemala, parece ser sustituida únicamente por ella misma. Garrard-Burnett (2009: 40) afirma al respecto: "las élites adineradas y los liberales intelectuales consideraban que la masonería y el agnosticismo eran alternativas más atractivas al catolicismo que el protestantismo".

156 Para una visión histórica de los precursores del protestantismo en Guatemala ver Zapata Arceyuz, 1982: 1-50.

estadounidense.[157] El protestantismo debería convertirse en el sustituto del catolicismo entre las masas populares. [158]

157 De una curiosa anécdota acerca del advenimiento del protestantismo en Guatemala nos informa Zapata Arceyuz (1982: 56-57): "El Presidente acababa de retornar de su oficina protestando airadamente acerca de la interferencia sistemática que el clero mantenía en contra de sus reformas favoritas. La Sra. Cleaves discutió el asunto con buen juicio, y luego, en estratégico momento, preguntó algo así: 'Sr. Presidente, [¿]ha considerado usted la conveniencia de empezar una iglesia evangélica en Guatemala para contrarrestar la interferencia clerical? Por lo menos esto haría distraer la atención de nuestros opositores'. Aquella sugerencia cayó como anillo al dedo. Después de pensarlo bastante y de estudiar dicha posibilidad con sumo cuidado, Barrios autorizó a Mrs. Cleaves a iniciar correspondencia con las autoridades eclesiásticas apropiadas, con su promesa de cooperación y protección."

158 Garrard-Burnett (2009: 36) sintetiza el aporte que el protestantismo potencialmente ofrecía al proyecto liberal: "El protestantismo permitiría romper los vínculos de la comunidad y la fe atávicas que inhibían el desarrollo del estado nación; y, al hacerlo, podía introducir y fomentar las características mismas que convertirían en ciudadanos productivos incluso a los miembros más atrasados del estado". La presencia de protestantes en el país, según Virginia Garrard-Burnett (cfr. 2009: 32 y 35), buscaba, entre otras cosas, romper con el sistema de lealtades coloniales que la Iglesia tenía bajo su dominio. No es de extrañar que la migración protestante provenga de los países tradicionalmente enemigos de España. España y la Iglesia católica representaban la etapa oscurantista del período colonial. Si lo que se pretende es la *civilización* y el *progreso*, la reconfiguración del imaginario religioso sería una pieza fundamental de esta maquinaria liberal nacionalista. Los países *civilizados* de aquella época tenían en común la promoción del protestantismo. Esto hacía pensar que la introducción del protestantismo contribuiría a la paulatina transformación de la mentalidad colonial y conservadora. Para Rufino Barrios, la libertad de culto estimularía el proceso de migración extranjera. Éste, "[d]espués de suprimir los conventos y monasterios, declaró la educación laica y universal y decretó la libertad de conciencia y el libre ejercicio de todas las religiones, para «remover

Asistimos, entonces, al paulatino descentramiento de la «teo-política» por la «ego-política». Hacia finales del siglo XIX emerge una nueva etapa en la conformación de otro sujeto compatible al sistema de dominación renovado: el *ciudadano de la nación*. Esta vez, la conformación y gestión del *ciudadano* estaría a cargo del poder secular. La apropiación de los medios de influjo con el fin de conformar no sólo un clero compatible, sino también sujetos asibles por y con el sistema conforma la primera tarea. Parece emerger lo que Peter Sloterdijk (2001: 32-33) ha llamado "el credo humanista", es decir, "el convencimiento de que los hombres son 'animales sometidos a influencia' y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos." Sabemos que el "tipo correcto de influjos" depende de cada paradigma de dominación. No basta expropiar los bienes eclesiales, es necesario apropiarse también de los procesos educativos hasta entonces a cargo del clero.[159] Convencidos que la educación es la principal estrategia para la conformación del *ciudadano,* se instaura el Ministerio de Instrucción Pública.[160] La educación apostaría por el

uno de los principales obstáculos que se han opuesto a la inmigración de extranjeros»" (Wagner, 2001: 71).

159 Al respecto, Virginia Garrard-Burnett (2009: 33-34) expone: "La Iglesia significaba un evidente obstáculo a la reforma liberal, principalmente debido a que su persuasiva hegemonía funcionaba como un obstáculo a la ideología nacionalista. Más aún, el poder secular de la Iglesia, resucitado por Carrera, era aún formidable en las últimas décadas del siglo XIX. Cuando Barrios tomó el poder, la Iglesia prácticamente dirigía todas las escuelas del país, supervisaba el programa educativo (que incluía hacer cumplir la prohibición legal de la enseñanza de doctrinas anticatólicas) y censuraba el material escrito que llegaba al país."

160 Ya en 1832, Mariano Gálvez [1790-1862], durante la primera etapa de gobiernos liberales, estableció las bases jurídicas de la instrucción pública secular, a través de la cual "se creaban los colegios

ciudadano, con nuevos valores y una mentalidad positivista. Según Bendaña Perdomo (2010: 141), "[e]n el campo de la educación, tan unido hasta entonces a la Iglesia, se impone la corriente positivista que viene a ser una interpretación materialista y anticatólica, donde se exalta al individuo y su éxito personal, lo útil, el progreso material, el deber, la ilustración, etc., llegando a constituir una especie de *'la religión del siglo de las luces'*, tal como lo soñó Comte".

El ahínco con el que el liberalismo arremete contra el catolicismo decimonónico muestra que la relevancia política de éste era significativa. Para los liberales era claro que las estructuras eclesiales coloniales deberían trastocarse con el fin de reconfirmar el sistema de dominación y explotación. La reducción significativa del poder de la iglesia permitiría el relevo de los agentes de dominación. La larga etapa de la cristiandad colonial llegaba a su fin. El proyecto liberal se edificaría sobre las ruinas de la «teo-política» colonial. Sobre estas ruinas se edificaría el proyecto liberal-ilustrado de la «ego-política» (Mignolo, 2007b: 35) conformadora del sujeto autónomo y propietario de bienes, es decir: *el ciudadano*. Los mestizos o ladinos serán en parte su prototipo. La organización de la sociedad, el Estado y la nación estaría a cargo de *individuos.* El mismo José Martí (1998: 32), en *Guatemala,* de 1878, dejó noticia de este renovador clima político:

> ¡Ya acaban las ruinas y comienzan los cimientos! Pierden las poblaciones su aspecto conventual, su tinte apático, su enfermizo matiz, y cobran al ruido de las centrífugas,

departamentales en los conventos recién expropiados, los cuales debían tener mayoría de estudiantes indígenas. Algunos artículos de los estatutos de instrucción pública, elaborados el 31 de agosto de 1835, reflejan la idea criolla de eliminar los idiomas y costumbres indígenas para lograr el desarrollo de la nación" (Barrios, 2001: 151).

> entre los pámpanos frondosos, entre los aromáticos cafetos, los colores de la juventud y las revelaciones de la vida. La libertad abrió estas puertas.

Esta visión optimista y revolucionaria dominaría la escena finisecular. El auge del saber, la expulsión de la superstición, el crecimiento económico cafetalero, en fin, la «modernidad» guatemalteca, hacen decir a Martí (1998: 24):

> Paseaban los pacíficos paulinos por largos y desiertos corredores, y hoy los suceden animados grupos de jóvenes celosos, que llevarán luego a los pueblos, no la palabra desconsoladora del Espíritu Santo, sino la palabra de la historia humana, los reactivos de la química, la trilladora y el arado, la revelación de las potencias de la naturaleza. La nueva religión: no la virtud por el castigo y por el deber: la virtud por el patriotismo, el convencimiento y el trabajo.

El *ciudadano* posee independencia económica, política y religiosa. Ahora bien, nos referimos a los criollos y mestizos terratenientes, pues los mayas y buena parte de ladinos pobres estarían aún sometidos por el proyecto de nación cafetalera decimonónico. El «indio», el sub-alter, sigue siendo la condición de posibilidad de la producción económica [post-] colonial. El recurso sigue siendo el mismo: la producción de la sub-alteridad de los mayas que justifica su sometimiento y tutelaje.

2.1.4. El sub-alter [post-]colonial: el «indio», rémora del progreso

¿Cuál es, entonces, la imagen del sub-alter en este momento de la colonialidad? ¿De qué modo se produce ahora su sub-alteridad? A continuación reproducimos parte del texto publicado en 1878 por el jurista Salvador Falla, miembro

de la Sociedad Literaria «El Porvenir»[161]. El texto recoge el mecanismo de reproducción de la sub-alteridad de los mayas por la «ego-política» liberal finisecular:

> *El pedestal de la vida civilizada de los pueblos es la industria*, mensajera de la moralización por el trabajo, de la libertad por el órden, del bienestar por la riqueza. Y la industria deposita el grano precioso ó la planta en el seno de la madre tierra, limpia el fruto ó lo transforma, y, desplegando sus alas de oro, lo lleva al través de los mares á regiones lejanas.
>
> […] *nuestro porvenir* está en todo lo que tienda á fecundar nuestros campos, á descuajar nuestro montes, á poblar el desierto. […] en aprovechar los inmensos tesoros que una naturaleza sonriente nos brinda por todas partes, y *en remover los obstáculos que á ello se opongan*.
>
> Allí está el valdío, -esa desidia política. –según la expresión de Jovellanos, que deja sin dueño ni colono una inmensa porción de tierra cultivable.
>
> Allí está *la propiedad comunal, el ejido*, consagrada casi exclusivamente a una desmedrada industria pecuaria; el ejido proindiviso, *que deja el trabajo individual sin aliciente ni recompensa y por consiguiente nulificado*.
>
> *El aborigen*, poseedor de inmensos terrenos vírgenes henchidos de fecundidad, pero que yacen hace siglos esperando la hora de *la redención por el cultivo*, clava aquí y acullá cuatro estacas y las cubre con una techumbre de ojas, ó derriba un árbol y los convierte en cenizas, y merced a este *sofisma de actividad*, pretende ser propietario de la tierra por el trabajo, *alega no sé que derechos señoriales adquiridos de tiempos remotísimos y se opone con una*

161 Sobre la fundación, función, intereses políticos y miembros de la Sociedad literaria «El Porvenir» ver Fuentes Oliva (2009) y Blanco (2010a: 87-98).

tenacidad propia de su raza á que una mano estraña, una mano aleve toque el árbol que él no ha plantado, el árbol que no ha caído ni visto crecer.

Pero *una voz poderosa*, con fé inquebrantable en el progreso dijo: *abajo las carcomidas instituciones de la edad pasada; tomad á precios cómodos tierras feracísimas, y fecundadlas con el trabajo*[162] y el censatario se convierte en propietario, *y el indio coadyuva al cultivo, y la tierra comunal se subdivide y se pone al alcance del empresario.* […] se vé erguirse la barnizada pirámide del *cafeto, que presajia en la brillantéz de sus hojas la brillantéz del porvenir de su afamado cultivador.*

Pobre del indio, -esclama el sentimentalismo, generoso pero estéril é irreflexivo,-pobre del indio á quien privais del terreno que ha poseido en comun de generacion en generacion y que ama y venera con mas respeto que su propiedad individual, llevado por el espíritu de nacionalidad y decidida autonomía que anima esas *razas gregarias*!

Pobre de la tierra,-decimos nosotros,- inútil por falta de apropiación, improductiva por falta de cultura; desalentado el capital, de que tanto necesitamos, al ver confiscada la parte mas florida del terreno; *pobre del país*, que no puede medrar barriendo del campo la civilizacion agrícola; *pobre del mismo indio, a quien no podemos arrancar de su abyeccion y su miseria, por mengua de recursos.*

La propiedad es la institución consagrada por la civilizacion para garantizar el fruto del trabajo, no para mantener en absorcion infecunda víctima de la incuria y la indolencia, el primer elemento de riqueza. La propiedad que garantiza la ley, debe responder á los fines intelectuales, morales y económicos de la colectividad. Por eso *las legislaciones modernas obligan al propietario á cultivar ó*

162 Cursivas en el original.

vender y expropian á los Municipios cuando no mejoran los terrenos que les pertenecen: testigos el Austria, la Inglaterra y la Bélgica.

Dejad el baldío, el terreno comunal como se encuentra, ocupando sin utilidad una inmensa porcion de terreno nacional ¿y qué tendremos? Lo que hemos tenido durante siglos: la indigente soledad del desierto; las tierras mas feraces del mundo relegadas al olvido; *la agricultura estacionaria ó moribunda por falta de brazos*; cada legua cuadrada de terreno fértil manteniendo cincuenta individuos cuando podría mantener cinco mil; *tendremos el indio, siempre pária de la civilizacion,* encorvado sobre la azada para romper una tierra consejil que no le remunera ni siquiera con el pequeño jornal de cada día; tendremos en *la gran masa nacional el reinado perpétuo de la ignorancia y la miseria,* esas dos entidades sombrías que corroen las entrañas de los pueblos.

No le pidamos al indio iniciativa, adelanto, progreso; porque la iniciativa individual no se encuentra en la degradacion y en la ignorancia; no queramos que sienta la sed de la riqueza, la ambicion del bienestar material; porque la ambicion no puede avenirse con *una alma empequeñecida. Pidámosle al indígena lo que puede darnos: que auxilie la obra del progreso con su mano callosa, su brazo fornido, su índole suave. Eduquémosle y hagámosle propietario.*

Si quereis convenceros de *la verdad del progreso*, transportaos al centro del movimiento agrícola y podreis contemplar allí donde no habia mas que la selva tropical el cuadro hermosísimo de la quinta, la granja, remedo en miniatura de la ciudad con su movimiento, su ruido, su vida; trofeo inequívoco del hombre sobre la naturaleza bruta. Podreis oir en medio del bosque el estertor de la máquina de vapor que lanza al viento en espirales sus ondas de humo, ó el hervor de la catarata que ruje de rábia al verse aprisionada para aplastar con su fuerza

> motriz la caña de cuyas fibras brotan torrente de miel, ó para *desollar el grano de café, que vá á ponernos en contacto con la civilizacion* y á traernos en retorno, en álas del comercio, su valioso presente.
>
> Cuando se tiene *fé en el progreso,* y se vé con los ojos del alma el porvenir en lontananza, quisiera uno realizar el milagro de la resurreccion para venir desde la tumba á contemplar el espectáculo augusto de la patria engrandecida y regenerada por el trabajo!" (En *El Porvenir* 1878: 65-67. Énfasis añadido)

En este texto se explicita la «retórica de la modernidad» que legitima la «lógica de la colonialidad», es decir: a) Fe indiscutible en el "progreso" y la "civilización"; b) la apuesta por el sistema de plantación cafetalero para lograr el "progreso" y "ponernos en contacto con la civilización"; c) la "propiedad" como eslabón para alcanzar el progreso y estimular b)[163]; d) la identificación del "indio", "aborigen", "paria de la civilización", "alma empequeñecida", etc., como el obstáculo para b), c) y sí mismo; e) la necesaria expropiación de "la propiedad comunal, el ejido" para obtener c), estimular b), así alcanzar a), y solventar el problema d); e) a), b) y d) como estrategia retórica para justificar la tutela, disfrazándola de redención de la raza "gregaria", "reinado de la ignorancia y la miseria".

Este sub-alter [post-]colonial es el principal obstáculo del progreso y, a su vez, el medio para alcanzarlo: "Pidámosle al indio lo que puede darnos: que auxilie la obra del progreso

163 José Martí (1998: 31), durante su estancia en Guatemala (1877-1878), también aportaba a y pensaba desde esta «ego-política»: "La tierra es la gran madre de la fortuna. Labrar la una es ir derechamente a la otra. De la independencia de los *individuos* depende la grandeza de los pueblos. Venturosa es la tierra en que *cada hombre posee* y cultiva un pedazo de tierra." (Énfasis añadido)

con su mano callosa, su brazo fornido, su índole suave". Los intelectuales decimonónicos asumen ahora el ejercicio de gestión de la colonialidad que anteriormente tenía la «teo-política», ellos producen la sub-alteridad del «indio» a través de la «ego-política». El individuo, el propietario, el empresario, el productor es el modelo del ciudadano en el proyecto nacional liberal. El sub-alter puede convertirse también en ciudadano, pero sólo sometiéndose al proyecto liberal: el precio de su redención. A la civilización, al progreso, a la modernidad le es constitutiva la colonialidad. La retórica del progreso sustituye a la retórica de la evangelización. Ambas, sin embargo, reproducen ocultamente la «lógica de la colonialidad».

2.1.5. El no-«indio» y la gestión de la sub-alteridad [post-]colonial

El contenido del documento antes citado es la expresión de la pervivencia de la *colonialidad* en el período [post-] colonial. En él se reproduce y legitima la estructura de relaciones jerárquicas coloniales en las que el sub-alter ocupa el peldaño inferior. Por medio del ejercicio del «escepticismo misantrópico», además, el autor acentúa la "degradación" –"el reinado perpétuo de la ignorancia"– del «indio». La *modernidad guatemalteca* comienza a producir su propia retórica. Esta habla de progreso, de ciencia, del individuo, de la libertad de culto, del código civil, del ciudadano, de un "nosotros", de "nuestro porvenir", todos recursos retóricos que, combinados con el subyacente «escepticismo misantrópico», reproducen la sub-alteridad de los mayas y justifican su incorporación a la «civilización» como fuerza de trabajo y medio de redención.[164] A esta retórica subyace

164 Esta puede ser una tentativa de respuesta a la pregunta de Severo Martínez Peláez (1994: 573): "¿hasta qué grado y bajo qué formas

también un sutil *referente* que moviliza la «fe en el progreso» y la «civilización». El «porvenir» tiene un lugar concreto: "el Austria, la Inglaterra, la Bélgica". Aparece el «allá» como *referente* de la «retórica de la modernidad» guatemalteca. Este «allá», además, se convierte en *referente moral* de las acciones encaminadas a la modernización: "las legislaciones modernas *obligan* al propietario á cultivar ó vender y *expropian* á los Municipios cuando no mejoran los terrenos que les pertenecen". «Dios», fundamento del *Requerimiento,* sede su lugar al «progreso» y a la «civilización». Como «Dios», éstos tienen también una «voz»[165]: "Pero una voz poderosa, con fé inquebrantable en el progreso dijo: abajo las carcomidas instituciones de la edad pasada; tomad á precios cómodos tierras feracísimas, y fecundadlas con el trabajo". El intelectual decimonónico –individuo, propietario (al menos de su libre pensar), ciudadano, no-«indio»– encarna ahora al *doctrinero*[166] de la etapa anterior, por eso afirma: "Eduquémosle y hagámosle propietario [al «indio»]".

---

principales sigue gravitando aquel enorme trozo de nuestro pasado en la entraña de nuestro presente?"

165 La referencia a la «voz del progreso» es un tema recurrente entre los intelectuales guatemaltecos del siglo XIX. José M. G. Salas, miembro como Salvador Falla y José Martí de la Sociedad literaria «El Porvenir», afirma en forma lírica el llamado de esta «voz» y la misión a la que convoca: "-Sumergida en el quietismo/ Guatemala se encontraba,/ Y ya triste se agitaba/ Entre el vil oscurantismo./ *Dijo al verla en ese abismo/ El Progreso*. -levantad/ Mis adeptos, ¡Unidad!..../ La Juventud respondió/ Y, hoy hace un año, se creó/ Tan brillante Sociedad./ Union, hermanos, union…./ No andemos en retroceso,/ Porque *á la voz del Progreso*,/ Se entusiasma el corazon./ Que brille la ilustracion/ Y que ilumine doquier/ Pues á su influjo ó poder,/ Se fortalece la ciencia,/Se nutre la inteligencia/ Y se difunde el saber. […]" (*El Porvenir,* 1878: núm.22, 352. Énfasis añadido)

166 Como afirmaba Federico de la Vega en 1878, corresponsal guatemalteco en Francia: "A la mision religiosa sucede hoy la

A la «fe en el progreso» del no-«indio» le acompaña la actitud colonial: el «escepticismo misantrópico». El «indio» es un ser decadente, necesitado de redención, educación, «iniciativa individual», etc. Como su contraparte está el no-«indio», articulador de la cultura de la nación emergente. La insistencia gubernativa de «ladinizar» al indígena es común durante los gobiernos liberales.[167] Los diversos proyectos de redención del sub-alter se orientan a anular las «causas» de su miseria: eliminar sus idiomas –castellanizar–, la intromisión en los gobiernos locales[168], la promoción

---

propaganda científica; al libro de culto el folleto y el periódico; á la influencia de la teología el libre exámen y la enseñanza laica" (en *El Porvenir,* 1878: núm.22, 345).

167 La investigación de Bienvenido Argueta (2011), *El nacimiento del racismo en el discurso pedagógico. El Instituto Agrícola de Indígenas*, presenta las estrategias del poder en la última década del siglo XIX con vistas a integrar al «indio» al proyecto liberal de nación. La ciudadanía no es compatible con el «indio»: la auténtica ciudadanía es no-«india».

168 La presencia de ladinos en los gobiernos locales, producto del proyecto liberal de «mixtificar» las «alcaldías indígenas», fue una estrategia relevante. Los objetivos liberales de las reformas municipales en el gobierno de Lázaro Chacón [1873-1931, presidente de Guatemala de 1926 a 1931], expuestos por Lina Barrios (2001: 182), ofrecen una idea de los renovados mecanismos de control del «indio» por parte del no-«indio»:

- Dar participación al ladino en el gobierno, para que los pueblos no se estanquen y así alcanzar el progreso.
- Otorgar a los ladinos los cargos más importantes en la municipalidad mixta.
- Impulsar la educación del indígena, entendiéndose esta como el mecanismo para que olvidaran las costumbres indígenas y adoptaran la cultura hispanoamericana.
- Fomentar entre los indígenas el uso del español, su alfabetización y el uso del traje ladino, todos requisitos para formar parte de la municipalidad.

de atuendos occidentales entre los «indios»[169], entre otros. Para los liberales, el proyecto de nación no implicaba acabar únicamente con el poder de la iglesia; hacer sucumbir las «razas gregarias» era otro de sus retóricos objetivos. El intelectual liberal decimonónico, entonces, construye una «retórica de la modernidad» que continúa con la reproducción de la sub-alteridad de los mayas. El sub-alter, como en la colonia, es el indispensable requisito material –sobre todo su «tierra comunal» y, una vez sin esta "que auxilie la obra del progreso con su mano callosa, su brazo fornido"– para el proyecto de nación. La reproducción de la lógica de la modernidad/colonialidad es el fin último de «la retórica de la modernidad» guatemalteca.

El papel de la iglesia en el proceso de conformación del *ciudadano* ya no es relevante. Los procesos formales de educación y administración pública son el nuevo bastión de producción de *ciudadanos.* Libertad, individualidad, propiedad privada –a lo que también hay que añadir el «culto privado» que sustituye a la publicidad de la religión[170]–, educación laica, entre otros, serían los nuevos valores promulgados por la modernidad guatemalteca. Esta modernidad local, sin embargo, se mantendrá en movimiento por el trabajo obligatorio de los «indios» en las

169 Tendencia que proviene de siglos anteriores. Como una muestra puede consultarse el texto de Fray Matías de Cordova (1798), *Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios para conseguirlo sin violencia, coaccion, ni mandato.*

170 Bendaña Perdomo (2010: 154-155) señala algunos elementos significativos de la Constitución liberal de 1879: "se ratifica que la educación debe ser laica, se declara la libertad de culto, se prohíbe la vinculación a *'manos muertas'* o asociaciones vinculadas con la Iglesia como cofradías, congregaciones, etc.; se prohíbe el establecimiento de congregaciones religiosas o monásticas; se exige el estado laical para ocupar cargos públicos, etc."

fincas de café decimonónicas, es decir, por la colonialidad. Así, como afirma Martínez Peláez (1994: 575), "[n]i la Independencia ni la reforma rompieron aquella estructura [colonial]. Y ello se entiende sin dificultad: los grupos sociales que respectivamente tomaron el poder en ambos momentos –los criollos y los terratenientes medios en crecimiento– lo tomaron precisamente para beneficiarse con la estructura colonial, no para transformarla".

Repitamos. La modernidad/colonialidad guatemalteca se sustenta tanto en la reproducción de la sub-alteridad, así como en la retórica que justifica su tutelaje y legitima el trabajo forzado. La «voz de Dios» del *Requerimiento* es sustituida por «la voz del progreso y la civilización», al *doctrinero* de los *pueblos de indios* le releva el *intelectual* de la *nación*: de la «teo-política» se transita a la «ego-política». En todo caso, la «bio» y «necro-política» siguen determinando el mundo [post-]colonial. La primera es ahora administrada por «poderes reticulares» (familia, educación, religión, sexualidad, etc.); la segunda, por la plenipotencia del Estado y de los finqueros. El trabajo del «indio» en las fincas de café, desde finales del siglo XIX, y en los campos de cultivo del banano, en la aurora del siglo XX, son los espacios de la «necro-política» [post-]colonial. Si durante la colonia la «necro-política» fue ejercida principalmente por las huestes conquistadoras y el ejército colonial (cfr. Martínez Peláez, 2011: cap. 3), con la reforma liberal esta pasa a ser privilegio del Estado laico y de los finqueros. Las fincas de café y las plantaciones de banano serán los nuevos «campos de exterminio» del sub-alter. El *Reglamento de Jornaleros* de 1877, la *Ley de Vagancia* de 1934 y, entre ellas, el *sistema de mandamiento* y el de

habilitaciones, serán, entre otros, los nuevos mecanismos legales de sometimiento del sub-alter.

Hemos intentado elaborar un bosquejo, si bien sintético y selectivo, de la producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas en el mundo moderno/colonial criollo-ladino-liberal. El sub-alter pasa de ser un «indio» necesitado de evangelización a convertirse en una rémora del progreso y la civilización. Evangelizar al sub-alter era la justificación de su tutelaje en el mundo colonial orientado por la «teo-política». Desde el siglo XIX, el sub-alter debe convertirse en *ciudadano*, es decir, en mestizo o ladino. La retórica de la modernización-ladinización-civilización del «indio» sustituye a la retórica de la evangelización. Ambas buscan redimirlo, ambas tienen como punto de partida la actitud colonial –el «escepticismo misantrópico»– que produce al sub-alter que debe ser redimido. La redención es la tarea del *doctrinero* en el momento de instauración del mundo colonial. Desde el siglo XIX, el *intelectual* –el poeta, el educador, el periodista, etc.– asume esta moral empresa. En el siglo XX, el «científico social» será quien encarne al redentor del sub-alter. En la siguiente sección nos centraremos en el papel de las ciencias sociales, principalmente en la antropología guatemalteca, en la producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas.[171]

2.2. La gestión de la sub-alteridad de los mayas: indigenismo y ladinización en Guatemala

Introduzcámonos a una de las recientes expresiones de la colonialidad del ser y del saber en Guatemala: *el proyecto indigenista*. Si bien, como afirma Héctor Díaz-Polanco

171 El lector debe tener en cuenta que aquí nos interesa la «producción y gestión de la sub-alteridad» en Guatemala. El trabajo de la

(2011: 647), el indigenismo "no se trata propiamente de una teoría antropológica, sino más bien de una *política de estado*", es necesario señalar que la antropología desarrolló buena parte del marco teórico del indigenismo con vistas a su implementación en la conformación de la *nación* en los estados latinoamericanos y con la explícita finalidad de "modernizar al indio para transformarlo en productor eficaz para beneficio de la economía capitalista" (Favre, 2007:107). Una de las funciones de las ciencias sociales, como afirma Santiago Castro-Gómez (2005c: 148), consiste en "'ajustar' la vida de los hombres al aparato de producción". Esta será también, como veremos, la finalidad de la antropología dentro del proyecto *indigenista.* El indigenismo, en esto su relevancia para nuestra reflexión, puso en marcha uno de los principales mecanismos de gestión de la colonialidad del ser y del saber en Guatemala: el proyecto de *ladinización*. [172] Para justificar

antropología no se ha reducido a ello, como tampoco lo hizo el trabajo de la cristiandad colonial. Aquí exponemos, más bien, la tendencia colonizadora de la antropología guatemalteca en la segunda mitad del siglo XX. Asumimos también el reduccionismo interpretativo y cronológico de nuestro abordaje. De todos modos, exponer el «lado oscuro» de la antropología ha sido tarea asumida por la misma antropología en los últimos años (cfr. Fabian, 1983; Krotz, 1993, 1996; González Ponciano, 2004; Restrepo, 2007).

172 Ahora bien, muchos de los discursos en dicho momento histórico tienden también al *reconocimiento* de los diversos grupos étnicos en Guatemala e incluso enarbolan la lucha por su participación en la vida nacional desde sus particulares *modos de ser*. Sin embargo, esta no es la vertiente predominante en Guatemala en dicha época. De todos modos, consideramos que no hay que perder de vista la tensión al interior del indigenismo –que generalmente se pasa de largo y que nosotros conscientemente dejamos a un lado por no responder a los fines de nuestra reflexión– entre *integración* y *reconocimiento* (cfr. Díaz-Polanco, 2011: 649).

la *ladinización* del sub-alter, el indigenismo remarca la sub-alteridad del «indio». El «problema indígena», al que el indigenismo pretende dar solución desde finales de la primera mitad del siglo XX, reactualiza tanto el «escepticismo misantrópico», que reproduce al sub-alter, como la «retórica de la modernidad» al servicio de la «lógica de la colonialidad».

2.2.1. La antropología y la gestión de la colonialidad: indigenismo y ladinización

En 1944, hacia finales de la II Guerra Mundial y en el clima de libertad y democracia promovida por los vencedores, distintas organizaciones estudiantiles, de obreros e intelectuales, reclaman la renuncia del dictador Jorge Ubico [1878-1946, presidente de Guatemala de 1931 a 1944]. Depositando el poder en su hombre de confianza, Ponce Baires, el general Ubico renuncia a la presidencia y sale al exilio. Es el fruto de la «Revolución de Octubre». El sucesor es depuesto y un triunvirato toma el poder. Se convocan elecciones y es electo el Dr. Juan José Arévalo [1904-1990, presidente de Guatemala de 1945 a 1951]. Inicia un período de esperanza –conocida como la «década revolucionaria» (1944-1954)– para las clases medias guatemaltecas. Los proyectos de beneficio social estarán dirigidos principalmente a las clases medias y obreras. Alcances tales como el voto de la mujer analfabeta, la posibilidad de la organización sindical, la instauración del Instituto Guatemalteco de Seguridad Social, la libertad de prensa, estímulos al arte y la cultura nacional, entre otros, beneficiarían primordialmente a los ladinos, especialmente a los trabajadores urbanos y profesionales, quienes llevaron a cabo la revolución. Sin embargo, el sub-alter seguirá sufriendo los embates de la

enraizada colonialidad guatemalteca.[173] Tal como señala Arturo Taracena (2004: 106), "[l]os gobiernos surgidos de la Revolución de Octubre lanzaron una política estatal basada en una concepción propia del *indigenismo* –por medio del Instituto Indigenista Nacional–, la cual reforzaba la *línea segregadora* del Estado con base en el mantenimiento de los espacios diferenciados entre ladinos e indígenas." Jeffrey L. Gould (2004: 65), por su parte, afirma:

> No hay desacuerdo alguno entre los académicos de que, por un lado, los líderes de la revolución democrática [1944-1954], tanto marxistas como moderados, eran culturalmente insensibles a la población indígena. También existe un acuerdo general acerca de que la revolución democrática afectó gravemente a las comunidades indígenas. Sin embargo, no significa necesariamente que la revolución tuviera predominantemente resultados negativos en las comunidades.

La tutela sobre las comunidades indígenas es la expresión del *continuum* histórico de las relaciones étnico-políticas en Guatemala que arrancan con la instauración del mundo colonial. El proyecto de nación es un proyecto *ladino-mestizo*-centrado. El sub-alter representa ahora «el problema» de la nación guatemalteca. La solución impulsada por los gobiernos revolucionarios (1944-1954) y los venideros es la *ladinización* del sub-alter: el auténtico ciudadano es el ladino occidentalizado, incorporado a la vida moderna. Durante la primera mitad del siglo XX, la rearticulación del poder eclesial [cfr. 2.3] y la emergencia del *indigenismo*, serán los fenómenos que seguirán gestando de diversas maneras la

173 Como recuerda Luis Cardoza y Aragón (1986: 665): "el afán reformador de la década (1944-1954) no ascendió a darle su lugar a las mayorías indígenas".

colonialidad afianzada en los siglos anteriores. En lo que sigue nos centraremos en el segundo.

Una muestra de los esfuerzos para comprender la herencia discursiva y colonizadora de la antropología guatemalteca la recoge *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.*[174] En éste, tres artículos se centran en el influjo de la antropología en la determinación y reproducción de la sub-alteridad de los mayas. *De la hegemonía a la antihegemonía. Racismo y antropología estadounidense en Guatemala*, de Richard Adams, e *Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala,* de Carol A. Smith, se ocupan de la etapa de fundación de la antropología guatemalteca. A éstos se le suma *"Esas sangres no están limpias". Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977),* del antropólogo guatemalteco Jorge Ramón González Ponciano.[175] Según éstos, la primera generación de antropólogos en Guatemala desarrollará su labor entre los años treinta y los años sesenta del siglo XX. Las figuras más influyentes de esta generación o, podríamos decir, los articuladores de los principales esquemas interpretativos, fueron los antropólogos estadounidenses Robert Redfield [1897-1958], Solomon Tax [1907-1995] y Richard N. Adams [1924].[176] Éstos

174 Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (2004).

175 De González Ponciano, su tesis doctoral, *De la Patria del Criollo a la Patria del Shumo* (2005), ofrece información útil sobre la historia del pensamiento antropológico guatemalteco. Los tres textos mencionados sistematizan tanto el proceso de surgimiento de la antropología guatemalteca, así como sus diferentes mecanismos de producción y gestión del sub-alter durante el siglo XX.

176 Richard Adams (2005: 47, nota 2-3) ofrece el nombre de los antropólogos de esta primera generación: "Oliver LaFarge, Douglas Byers, Ruth Bunzel, Charles Wagley, Charles Wisdom, Lincoln

determinarán hondamente el modo de llevar a cabo la labor antropológica en Guatemala. Antonio Goubaud Carrera [1901-1951], Juan de Dios Rosales y Joaquín Noval [1922-1976] serán los antropólogos guatemaltecos herederos de la antropología norteamericana de la primera generación (cfr. González Ponciano, 2004: 16-17). Esta generación instaura y consolida dos proyectos: el *indigenismo* y, su cara visible, el Instituto Indigenista Nacional[177], el primero, y, el segundo,

Steward, Morris Siegel, John Gillin, Benjamin Paul, Melvin Tumin, los antropólogos de la Carnegie Institution Robert Redfield y Sol Tax, y el geógrafo Webster McBryde. Durante esta era, los principales antropólogos guatemaltecos eran Antonio Goubaud Carrera y Juan de Dios Rosales". Estos nombres corresponden a la lista de aquellos que desarrollaron su labor en Guatemala antes y durante la década revolucionaria [1944-1954]. Otra oleada de antropólogos estadounidenses llegará poco después: "Robert Ewald, R.I. Hirshberg, Arden King, Manning y June Nash, Rubén Reina, Benson Saler, Nancie Solien […] Kalman Silvert, y el presente escritor. Los antropólogos guatemaltecos activos en este período eran Jaime Bucaro, Victor Mejía Pivaral, Carlos Mejía Pivaral, Alfredo Méndez Domínguez, Joaquín Noval, Francisco Rodríguez Ruanet". Para una perspectiva detallada de los lugares e intereses de trabajo de algunos de estos antropólogos ver Goubaud Carrera, 1964: 117-131.

177 Hay que tomar en cuenta las etapas políticas del indigenismo en Guatemala. La primera comunidad de indigenistas se fundó en 1940 durante el gobierno de Jorque Ubico y posterior al Primer Congreso Indigenista Interamericano –en el que participaron representantes guatemaltecos, pero a cuya convención resultante Guatemala no se adhiere aduciendo la inexistencia del «problema indígena» (cfr. Instituto Indigenista Nacional, 1969: 19-20)– que tuvo lugar en la ciudad de Pátzcuaro (Michoacán, México) en ese año, y a partir del cual se acordaría fundar el Instituto Indigenista Interamericano. El primer coordinador del grupo fue David Vela. En 1945 se funda el Instituto Indigenista Nacional y se elige a Antonio Goubaud Carrera como director. Éste será clausurado por Castillo Armas en agosto de 1954 y reactivado dos meses más tarde, ya sin el ímpetu que tuvo en sus inicios. *Indigenismo*, tal como es definido por el Instituto Indigenista Nacional (1969: 22), "es conocer la cultura indígena en

la institucionalización de la labor que el *Seminario de Integración Social Guatemalteca*[178] desarrolló en el país desde los años cincuenta.

El 5 de junio de 1945, en el Paraninfo de la Universidad Nacional Autónoma de San Carlos de Guatemala, Robert Redfield pronunció el discurso *Los grupos étnicos y la nacionalidad.* En él se recogen tanto las pautas del trabajo antropológico indigenista como la idea que del sub-alter se tiene en aquellos años:

> Al insistir en que *el problema de Guatemala* es el de procurar hacer entrar a los grupos étnicos del país […] en *una nacionalidad* completa… nos encontramos con *un obstáculo*: el bienestar de la comunidad rural, sea indígena o no, depende de las instituciones sociales tradicionales que poseen dichas comunidades. Hay que pensar que *educar* es, frecuentemente y desgraciadamente equivalente a *desintegrar*… En Guatemala, la situación no es tan difícil porque en primer lugar, *al indígena le es dable ingresar en el grupo social ladino*… En este país que está en *proceso de forjar una nacionalidad*, que surgirá de muchos y distintos grupos étnicos, la antropología será de gran utilidad. Tiene esta ciencia ya los conocimientos de los procesos que implican *el cambio o transmutación* de

---

todos sus aspectos, positivos y negativos, con el objeto de tener una base para promover los trabajos de *mejoramiento* que contribuyan a la integración de este grupo étnico a la cultura nacional, entendiéndose que al integrar al indígena se contribuye a la vez al desarrollo social y económico del país." Para una visión general del indigenismo en Latinoamérica ver Favre, 2007. Una visión un tanto más crítica la ofrece Díaz-Polanco, 2011: 647-658.

178 Emerge en 1956 y tiene entre sus metas: "[p]roporcionar a los guatemaltecos interesados en el estudio de los problemas nacionales, los conceptos, métodos y técnicas del análisis de las ciencias sociales, así como una orientación acerca de los resultados que deban esperarse de ellas" (en González Ponciano, 2005: 101)

> los grupos sociales. El antropólogo puede suministrar el conocimiento especializado que se necesita para *dirigir adecuadamente la transformación de los grupos étnicos y que a la vez son retrasados hacia la vida moderna*… No hay duda que los antropólogos guatemaltecos actuales y los que se formen en el futuro, contribuirán en mucho a la solución de los problemas, que surgen de la evolución de la nacionalidad del país (En González Ponciano, 2004: 14-15. Énfasis añadido).

El "problema de Guatemala" es el "obstáculo" que impide la formación de la "nacionalidad completa". Este obstáculo tiene un nombre: el "indígena", y el problema una solución: "dirigir adecuadamente la transformación de los grupos étnicos y que a la vez son retrasados hacia la vida moderna". La antropología, según Redfield, es «la ciencia» que conoce la forma en que los grupos étnicos «transmutan» o «cambian» de forma lineal o *continuum*.[179] La integración del «indígena» en la «vida moderna» de la nación es posible a través de un paulatino proceso de ladinización o modernización del

179 Robert Redfield (1942) había asentado el concepto «sociedad primitiva o folk», un tipo ideal opuesto a la «sociedad moderna urbana». Por «sociedad folk» se entiende "una sociedad pequeña, aislada, analfabeta y homogénea, con un gran sentido de solidaridad de grupo"; "la conducta en la sociedad "folk" –agrega– es tradicional, espontánea y críticamente inobservable (uncritical)" (Redfield, 1942: 20 y 31). La sociedad moderna o «vida moderna» es entendida en oposición a las características señaladas. Según Redfield (1942: 36), "[e]n un tiempo, todos los hombres vivieron en estas pequeñas sociedades 'folk'. Por muchos miles de años, los hombres deben de haber vivido así; la vida urbanizada tiene muy poco de haber comenzado […]; el extremado desarrollo de la sociedad mundial secularizada y que cambia rápidamente, abarca sólo unas pocas generaciones." Se deduce que el cambio lineal se efectúa de la «sociedad folk» a una sociedad moderna, urbana, no tradicional, alfabetizada, secularizada, donde el individuo juega un rol determinante, etc.

sub-alter. La factibilidad de la integración se sustenta en la posibilidad de «transmutación» del «indio», a quien "le es dable" adoptar las características del grupo ladino y, por ende, capaz de "desintegrar" su particular letargo material y cultural.[180] Que le «sea dable» no implica que pueda lograrlo por sí mismo. Propiciar los mecanismos de «transmutación» que permita la asimilación del «indígena» en el proyecto de construcción de la nación moderna es el aporte que la antropología, según Redfield, ofrece.

Al respecto afirma Carol Smith (2004: 119-120):

> Quizá la postura más consecuente adoptada por Redfield y sus estudiantes […] fue defender que el cambio y la modernidad están asociados con las culturas urbanas y mestiza (ladina), mientras que la inmovilidad y la tradición son características de las culturas mayas, expresando así la noción de que la modernización sólo llegaría a los latinoamericanos indígenas por medio del mestizaje o la ladinización.

«Educar» está en la base de esta transmutación.[181] Redfield reconoce en Guatemala otro factor importarte del «cambio»

180 Que en los años veinte también, se creía, era de índole biológica. "La raza indígena está en decadencia fisiológica", afirmaba Miguel Ángel Asturias ([1923]1971: 106) a inicio de la década del veinte, agregando: "Se trata de una raza agotada, y de ahí que para salvarla, antes que de una reacción económica, psicológica o educacional, haya necesidad de una reacción biológica. ¡Vida, sangre, juventud, eso hace falta al indio!" (107).

181 A toda esta perspectiva le subyace un determinado marco conceptual importante de precisar. Redfield asegura que a los grupos étnicos les es dado transmutar del «retraso» a la «vida moderna». A inicios del siglo XX, los teóricos Julian Huxley y A. C. Haddon elaboraron propuestas de comprensión de los grupos humanos a partir de determinantes no biológicas, dando origen a la idea de *grupo étnico*. Anteriormente, Franz Boas había establecido la sospecha sobre los usos del término

que facilita lo que la educación puede realizar. Los «indígenas» guatemaltecos, a diferencia de los de regiones más aisladas en otras partes del continente, han mantenido una decisiva relación con los procesos económicos occidentales que facilita el proceso de inclusión en el modo de vida de las naciones modernas. En palabras de Redfield ([1945]1962: 43): "tanto indígenas como ladinos rurales están familiarizados con el sistema económico basado en la contratación del mercado libre". "A este conocimiento del sistema económico del mercado –agrega Redfield ([1945]1962: 44)– va unida la independencia, hablando en términos relativos, del individuo indígena de Guatemala en asuntos de índole económica y aún de índole doméstica".

Para Robert Redfield ([1945]1962: 45),

> [l]os pequeños grupos étnicos que forman, podríamos decir, el corazón mismo de Guatemala, se encuentran listos ya para recibir los impulsos de la civilización moderna. Desde el punto de vista del antropólogo, y de un antropólogo extranjero como yo, es dable decir

raza y, por ello, propone el de «cultura» como categoría analítica que pone el énfasis en procesos de «enculturación» –el proceso de transmisión y adquisición de los elementos constitutivos del grupo de una generación a otra– y no de herencia biológica (cfr. Adams, 2004: 173-175). Según Carol A. Smith (2004: 113): "Los antropólogos, desde Franz Boas, han sostenido que raza y cultura son fenómenos completamente separados y que la cultura explica mejor que la raza las diferencias humanas" (Énfasis en el original). Esto permite comprender de alguna manera la suposición de Redfield. Si las determinaciones del grupo étnico no son de tipo biológico, sino producto de la enculturación, revertir los influjos tradicionales por los de la cultura ladino-moderna haría posible la «transmutación». Que el indígena abandone sus prácticas culturales e incorpore las prácticas de la cultura moderna es cuestión de influjos educativos. Esta pedagogización de la labor antropológica será el cariz que adquieren sus prácticas integracionistas.

> que Guatemala puede acelerar la incorporación de los indígenas a la vida común del país.

La antropología, entonces, debe ofrecer un estratégico respaldo a dicho proceso de "incorporación" del sub-alter a la "vida común" de la civilización moderna. Afirmando un proceso lineal de «transmutación», la antropología oculta la constitutiva relación entre modernidad y colonialidad. La "premisa básica –afirma Carol A. Smith (2004: 118) refiriéndose al trabajo antropológico de Redfield y Solomon Tax– era que cuanto más distante se encontrase una comunidad de la ciudad «moderna», más «pre-moderna» sería su cultura". A esta "premisa" subyace la idea de «progreso» y, por ende, una comprensión lineal y evolutiva de la historia, encarnada en la afirmación de Robert Redfield ([1945]1962: 41): "el municipio indígena del altiplano guatemalteco corresponde a la tribu de los grupos primitivos".

En su *Encuesta sobre la Cultura de Los Ladinos en Guatemala* –publicado una década después del discurso de Robert Redfield–, Richard Adams (1956a) emplea en sus reflexiones antropológicas la lógica del *continuum* tradicional-moderno, ahora readaptada a los términos *indígena tradicional-ladino [moderno]*, para exponer el proceso de «ladinización»:

> El autor ha encontrado conveniente pensar en términos de un *continuum* general que abarque desde los indígenas que se parecen menos al ladino contemporáneo, hasta aquellos que se encuentran más ladinizados. […]
>
> Solemos pensar, a base del sentido común, en que ciertos indígenas son los «más» indígenas o los indígenas «puros» del presente. En ello estribaría el primer punto del *continuum* (Adams, 1956a: 23).

En base a este *continuum,* como en el caso de Redfield, es factible explicar la posibilidad del «cambio

cultural» o «aculturación» –Adams prefiere el término «transculturación»– de las comunidades indígenas, es decir, la dinámica que va del "indígena tradicional" hasta los "indígenas ladinizados", pasando por los "indígenas modificados" (Adams, 1956a: 24-25), con el fin de que, una vez adquirida la forma de vida ladina, se constituyan en "ladina nueva", expresión "futura" del proceso (Adams, 1956b: 221). En *Ladinización en Guatemala,* Adams (1956b: 219) afirmaba que este *continuum* traza "las etapas generales, a través del cual las comunidades indígenas parecen marchar hacia la extinción cultural".

En las propuestas anteriores se distinguen al menos tres elementos constituyentes de la colonialidad del ser y del saber: a) la *colonización de la temporalidad*, que niega «contemporaneidad» a los indígenas y los ubica en un momento anterior al presente ladino-moderno y que Redfield ([145]1962: 43) había ya formulado: "el indígena rural de *ayer* es el ladino urbanizado de *mañana*"[182]; b) el *«escepticismo misantrópico»* que permite afirmar la «extinción cultural indígena» –y lo que parecen ser sus sinónimos: «cambio cultural», «aculturación», «transculturación»– y no solamente el cambio de sus circunstancias materiales; c) la dicotómica constatación de que "el hecho social más importante en Guatemala estriba en la existencia de dos grupos étnicos distintos" (Adams, 1956b: 214), que presupone, por un lado, la *reducción de las diferencias* al interior de cada grupo étnico y, por otro, el *invisibilizamiento de la dominación* ejercida por otros grupos de poder (cfr. González Ponciano, 2005: 16-18).[183]

182 Énfasis añadido.

183 Para González Ponciano (2005), esta dicotomía anula tanto la compleja gama étnica que el mestizaje local presenta, así como la

2.2.2. Indigenismo, «retórica de la modernidad» y «colonialidad del ser y del saber» en la antropología guatemalteca

Unos meses después de la conferencia de Redfield, específicamente el 26 de septiembre de 1945, Antonio Goubaud Carrera[184], en su discurso de inauguración y de

invisibilización de la «ideología de la blancura» («whiteness»), sustrato sobre el cual se asientan las prácticas de discriminación, racismo y violencia en Guatemala. Debido a este develamiento, consideramos que el trabajo de González Ponciano, quien desarrolla una analítica del racismo guatemalteco, ofrece complementos a la comprensión de la producción de sub-alteridad, o colonialidad del ser y del saber, que aquí nos ocupa.

184 Goubaud Carrera fue uno de los primeros antropólogos profesionales guatemaltecos. Sus vínculos con los intelectuales guatemaltecos, sobre todo con David Vela, había comenzado ya en los años veinte cuando asiste regularmente a las reuniones de la recién fundada Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, de la cual será miembro desde 1935. Sus conocimientos de alemán le llevaron a emprender la traducción de la obra de Otto Stoll [1849-1922] *Zur Ethnographie der Republik Guatemala* (1888) y, junto a Herbert Sapper, *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala* (1933) de Leonhard Schultze Jena [1872-1955]. Después de concluidos sus estudios de antropología en la Universidad de Chicago (1939-1943), época animada por el contacto con Solomon Tax y Robert Redfield, Goubaud Carrera retornó a Guatemala y realizó trabajos de investigación antropológica para la Carnegie Institution de Washington bajo la dirección de Solomon Tax. En 1945 fue nombrado director del Instituto Indigenista Nacional. Fungió además como jefe de la sección de Etnología del Museo Nacional de Arqueología e Historia y como profesor de Antropología Social y Sociología en la Universidad de San Carlos. Su trabajo en distintas organizaciones internacionales y asociaciones de antropología es también destacable. En 1950 fue nombrado embajador de Guatemala en Estados Unidos. Un año después, fallece en la ciudad de Guatemala bajo circunstancias aún indeterminadas. (cfr. González Ponciano, 2005: 81; Adams, 2008)

toma de posesión como director del Instituto Indigenista Nacional, secundará varios de los tópicos expuestos por el antropólogo norteamericano. Según González Ponciano (2004: 12-17), no es sólo el influjo personal de Redfield el que está en juego en los presupuestos del discurso de Goubaud, es sobre todo lo que Redfield representa: la antropología norteamericana de aquellos años. Goubaud Carrera coincide con Redfield principalmente en dos aspectos: 1) La necesidad de incorporar los grupos étnicos guatemaltecos a la vida nacional, es decir, en palabras de Goubaud Carrera (1964: 28), "el intento de la realización de una nacionalidad homogénea". 2) La afirmación de la capacidad de la ciencia antropológica para la solución del «problema indígena»:

> El Instituto iniciará, dirigirá, coordinará y emprenderá investigaciones y encuestas científicas que tengan aplicación inmediata a la solución de los problemas involucrados en las culturas indígenas, asimismo, que ayudan al mejor conocimiento de los grupos indígenas, aunque no tengan aplicación inmediata. Y el Instituto cooperará como órgano de consulta y consejo con las oficinas gubernativas y entidades particulares, en los aspectos técnicos de dichos problemas (Goubaud Carrera, 1964: 25).

Goubaud Carrera establece en su discurso inaugural dos tópicos relevantes para nuestra reflexión –tópicos comunes al indigenismo interamericano de aquellos años–: la comprensión que el indigenismo tiene de sí mismo y el dilema de quién es y a partir de qué criterios se es «indígena». La idea que Goubaud Carrera tiene del indigenismo se sintetiza de la siguiente manera: a) antiguamente, desde Bartolomé de las Casas, fue considerado como "protección de los indígenas"; b) además, "denota una conciencia de los

problemas sociales que presentan los aspectos étnicos del indígena, frente a la civilización occidental"; c) por otro lado, "la palabra 'indigenismo' no tiene más significado real que el de 'sociología' de los países cuya población indígena no ha ido asimilando los aspectos generales de la civilización occidental"; d) por lo tanto, el indigenismo "es la manifestación, el síntoma, de un determinado malestar social. Donde no hay indígenas no hay indigenismo". La función del indigenismo, expresión "de un determinado malestar social", consiste en tutelar la «asimilación» de los elementos de la civilización occidental por la "población indígena". El «indígena» queda signado como *problema* y fuente de "malestar social". El «indígena», entonces, es un obstáculo para la conformación de «la nación homogénea» y, además, para sí mismo: el «indígena», por serlo, está al margen de los beneficios que le ofrece la civilización occidental.[185] Planteado el «problema», el paso siguiente es

185 Los proyectos de nación de post-guerra tenían muy claro que el «progreso» y «civilización occidental» tienen su modelo en los países europeos. Las naciones latinoamericanas, en la búsqueda de ser partícipes del avance del progreso y desarrollo del modelo occidental, percibían con incomodidad a los segmentos de la población que representaban un obstáculo para lograrlo, de aquí la idea de «problema indígena». En algunos países, la población indígena constituía más de la mitad de la población. Según el indigenista mexicano Jorge Vivó (1944: 32), para países como México, Guatemala, Bolivia, Ecuador, Perú y Paraguay, "el problema indígena" constituía "el problema básico de la nación" a confrontar y resolver. Según Vivó (1944: 36), "[a]hora que nos empeñamos en discutir de postguerra, no podemos olvidarnos del [problema] que nos ocupa: el indígena. Su solución no sólo constituye el mejoramiento de un contingente importante de la población americana, sino, para algunos países hispanoamericanos [como los mencionados], el problema de vital importancia al que están supeditados todos los demás que pueden favorecer la unidad y el progreso nacionales".

averiguar a quién se hace referencia al hablar de «indígena». No existía en aquellos años una definición compartida. Las presuposiciones locales estaban supeditadas al sentido común. Para solventar esta dificultad se desarrollaron diferentes propuestas. En la conferencia de inauguración del Instituto Indigenista Nacional, Goubaud Carrera ([1945]1964: 19) asevera que "tanto el indigenismo, como la definición del indígena entrañan problemas filosóficos". Esto ocurrió en diciembre de 1945. En abril de ese mismo año, el texto de los antropólogos norteamericanos Oscar Lewis y Ernest E. Maes, *Base para una Nueva Definición Práctica del Indio,* intentaba solventar esta dificultad. El documento hace notar que los criterios de base racial, legal y cultural no son suficientes para establecer una definición universal acerca de quién debe ser considerado «indígena». Frente a esta dificultad se propone una solución «práctica»:

> según nuestro criterio, cuando un grupo tiene *el máximo número de las necesidades y deficiencias cuantitativas* encontradas en un pueblo, al lado del máximo de frecuencia de las necesidades y deficiencias cualitativas, estamos frente a un grupo que podríamos denominar indígena. Por el contrario si se trata de un caso en que esta frecuencia numérica es la mínima, estamos frente a un grupo mestizo o no indígena (Lewis y Maes, 1945: 115. Énfasis añadido).

Esta propuesta no convence a Goubaud Carrera, por lo que propone una definición que parta de una "base socio-funcional […]. Estos criterios deberán ser determinados empíricamente, por medio de una extensa indagación entre personas pertenecientes a las diversas comunidades sociales del país" (Goubaud Carrera, 1964: 22). El trabajo que mejor demuestra las posibilidades del «criterio socio-funcional» es *El grupo étnico indígena. Criterios para su definición.* En este

documento, Goubaud Carrera y su equipo de investigación desarrollan una encuesta con el fin de determinar las formas locales de definición del «indígena»:

> Considerando la multiplicidad de los criterios que reinan acerca de la definición del grupo étnico indígena, ofrecemos este estudio, realizado con los métodos objetivos de las ciencias sociales, como un aporte hacia el esclarecimiento de este problema en Guatemala (Goubaud Carrera, 1964:181).

Algunas de las conclusiones de la investigación fueron:

> *Primera.* Que no existe en el país un criterio uniforme y general para tal determinación.
>
> *Segunda.* Que los criterios difieren en los diversos departamentos de la República.
>
> *Tercera.* Que el criterio más generalizado se refiere a los hábitos y a las costumbres de la población indígena.
>
> *Cuarta.* Que el factor lenguaje, caracterizado en el hablar una lengua autóctona en el hogar, es bastante generalizado como criterio para determinar al indígena (Goubaud Carrera, 1964: 205).

Si bien no existe un único criterio[186], prevalece la idea que los hábitos y costumbres, aunado al uso privilegiado de la «lengua autóctona» en el hogar, constituyen el referente común para la determinación de la identidad «indígena». Las referencias fisiológicas no son determinantes para

186 Es esta fluctuación de criterios la que permite comprender, en parte, la variación de los datos ofrecidos por los censos nacionales (cfr. Adams, 1996 y Anexo IV). Por ejemplo, según Adams (1996: 9), "[e]l censo de 1950 se hizo en la época en que algunos indígenas se decidieron a ser contados como 'ladinos', pero en 1964 este experimento se había superado y es posible que muchos contabilizados como 'ladinos' en 1950 se convirtieron en indígenas en 1964 y después".

establecer la pertenencia a un grupo étnico y, por ello, el uso de «raza» tiene ninguna importancia. En todo caso, la ciencia antropológica se reconoce capaz de solventar esta dificultad y ofrecer una solución a este dilema no exclusivamente guatemalteco, sino de todo el continente.[187] Ahora bien, el fin último que anima la búsqueda de la definición del «indígena» es la inserción de éste en el proceso de la vida nacional ladina. El sub-alter –el «indio», el «indígena»– se convierte en objeto de análisis del saber producido por la antropología. Sigue siendo sub-alter pues su voz, la comprensión de sí mismo, sigue oculta, silenciada. De la fuente del «malestar social» es imposible que provenga «la respuesta». No se sabe «qué o quién es» el «indígena», sin embargo se sabe lo que representa: «un malestar social», es

187 En el editorial de *América Indígena* de abril de 1946 se hace patente esta preocupación: "¿Cuántos, quiénes y cómo son los habitantes de América que deben ser propiamente conceptuados como indígenas?" (América Indígena, 1946: 99). A dicho dilema se le aúna la siguiente reflexión: "es difícil decir quiénes son indios todavía y quiénes ya no lo son; a cuáles de ellos tienen que beneficiar las correspondientes leyes específicas y de acuerdo con qué criterio pueden identificarlos las instituciones indigenistas, oficiales y particulares, que fueron creadas para procurar su rehabilitación económico-social"(América Indígena 1946: 99). Tres años más tarde, en abril de 1949, un nuevo editorial de *América Indígena* es dedicado a dicha preocupación (cfr. América Indígena, 1949: 91-104). En éste se ofrece una síntesis de los diferentes criterios propuestos para la clasificación del indígena y del no-indígena. Aquí se cita el trabajo realizado por Goubaud Carrera, lo que evidencia que esta problemática ocupaba a todos aquellos comprometidos con el indigenismo. Aguirre Beltrán (1957: 183-188), más de una década después, resume el proceso de reflexión antropológica en la definición del «indio»: de una definición individual-personal –propia de las sociedades donde son «minoría» y se goza de derechos individuales– a la social –la «comunitaria india» (folk) en oposición a la urbana–.

decir, en palabras de Bonfil Batalla (1972: 110), "una forma de desajuste frente a la sociedad nacional".

Joaquín Noval[188] –director del Instituto Indigenista Nacional después que Goubaud Carrera fuera designado en 1950 embajador de Guatemala en Estados Unidos por el presidente Juan José Arévalo– fue también partícipe del proyecto de incorporación del «indígena» a la «nación homogénea». En *Guatemala: el indio y la tierra,* de 1954, Noval describe al sub-alter como "problema" –tal como lo hace en *Ciencias sociales ante el problema indígena* (Noval, [1958]1962) –, siguiendo con ello la tradición indigenista:

> No nos compete decidir si la tradición cultural india es buena o mala, pero sí tenemos el derecho de decir que *es menos productiva, menos eficiente y menos sana* de la que el país necesita para imprimir cierto ritmo a su avance.

188 A diferencia de Goubaud Carrera, Noval no realizó estudios universitarios de antropología, su formación fue más bien autodidacta. El trabajo de campo realizado en el Instituto Indigenista Nacional de 1948 a 1950 y las traducciones realizadas para el Seminario de Integración Guatemalteca le familiarizaron con la teoría y praxis antropológica. Si en Goubaud Carrera el influjo de Redfield es notable, en Noval será el de Richard Adams y la antropología culturalista de los años cincuenta. Como director del Instituto Indigenista Nacional, de 1950 a 1954, en los años de la Reforma Agraria impulsada por el gobierno de Jacobo Árbenz, comprendió la necesidad de convertir en propietario de tierras a la población rural. Sobre las actividades del Instituto bajo la dirección de Joaquín Noval puede consultarse Noval (1950, 1951). Tras la derroca de Árbenz por la contrarrevolución «anticomunista» (1954), Noval fue enviado a prisión. Una vez liberado, su cercanía al Partido Guatemalteco del Trabajado lo llevará a participar en él como miembro afiliado y, desde éste, tomará parte en la fundación de las Fuerzas Armadas Rebeldes, en 1962. Desde 1954, al menos, la articulación de indigenismo, antropología y marxismo se irá consolidando en su trabajo académico (cfr. Figueroa Ibarra, 1986; Adams, 2000; González Ponciano, 2005: cap. 1 y 2).

> *Desde este punto de vista el indio indudablemente es un problema* (En Adams, 2000: 12. Énfasis añadido).

Años más tarde, en el *Informe de la Subcomisión designada por la V Comisión del IV Congreso Indigenista Interamericano para precisar un concepto de integración social, que pueda ser utilizado por el indigenismo*, de 1959, Noval se expresa en términos de «integración social» en lugar de «incorporación», como lo hacían sus predecesores. Noval aduce que el nuevo concepto apunta a "la unidad de todos los habitantes de un país […], pero no [a] la homogeneización absoluta", pues

> [l]a integración no requiere que todos los indígenas se transformen en no indígenas. *Posiblemente éste sea su destino*, ya que el proceso americano de aculturación ocurre en una situación de contacto cultural, en la cual la cultura dominante es no indígena. Pero la integración puede lograrse mucho tiempo antes que la *"desindigenización"* se complete, e incluso podría lograrse si no se completara nunca […]. El proceso de "desindigenización" ha estado ocurriendo efectivamente y sugiere una salida a largo plazo para *el problema de la diversidad cultural* (Noval, ¿1959a? Énfasis añadidos).[189]

189 El Informe está suscrito por Darcy Ribeiro, Carlos Mejía Pivaral, Gregorio Hernández de Alba y Joaquín Noval. Atribuimos a éste la autoría ya que en *In Memorian. El congreso* apunta : "mis compañeros me dieron oportunidad de escribir un nuevo informe (suscrito finalmente por Mejía, Hernández y Ribeiro), en el cual se sugería que la tierra y el salario agrícola constituyen la materia prima del nivel de vida de la población indígena" (Noval, 1959b). La incorporación del tema de la «tierra y el salario agrícola» al indigenismo por parte de Noval no tendrá la recepción adecuada. El temor del «comunismo» acecha en el ambiente: "Y ojalá que una nación, por lo menos, no cometa el error de pensar que los que piden tierra ahora son los 'comunistas' que preparan la guerra civil del mañana" (Noval, 1959b).

La «integración social»[190] es el proyecto asumido en los años cincuenta por el indigenismo guatemalteco[191], sobre todo

190 En 1956 se funda el Sistema de Integración Social Guatemalteca [SISG] como unidad autónoma del gobierno guatemalteco. Jorge Luis Arriola –director del Instituto Indigenista Nacional de 1955 a 1963– fungió como su primer secretario general de 1956 a 1963. Dos eran los propósitos del SISG: primero, dar a conocer los métodos y análisis de las ciencias sociales y, segundo, hacer accesible la producción antropológica sobre Guatemala, lo que implicaba la traducción y publicación de dichos trabajos, en su mayoría de antropólogos norteamericanos. Al primer encuentro, junio de 1956, asiste un número importante de antropólogos norteamericanos: Nathan L. Whetten, Solomon Tax, Richard Adams, George Foster y John Gilling, entre otros. Del lado guatemalteco, David Vela, Joaquín Noval, Jorge Skinner Kleé, entre otros, serán los asistentes al encuentro. El primer volumen publicado, *Integración Social en Guatemala* (1956), editado por Arriola, recoge los artículos presentados y discutidos en el primer encuentro. *Cultura Indígena de Guatemala: Ensayos de Antropología Social* (1956), es la versión en español de artículos de Richard Adams, Olive La Farge, Sol Tax, Robert Redfield, entre otros. *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala* (1956) de Adams también aparece en ese mismo año. Para 1958 eran 9 los libros publicados por SISG (cfr. Whetten, 1958; González Ponciano, 2005: cap. 2). Según González Ponciano (2004: 25), "[e]l SISG planteó de manera explícita los retos que Redfield había descrito diez años antes, y se concentró en difundir en todos los niveles del sistema educativo, la utilidad de las ciencias sociales y antropológicas '*con el fin de acelerar el proceso de integración social*'".

191 En una publicación del Instituto Indigenista Nacional del año 1969 se hace memoria del giro hacia el «integracionismo» realizado a finales de los años cincuenta: "En el IV Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Guatemala, del 6 al 16 de mayo del año 1959, y en la V Comisión- Int[e]gración Social se principió a enunciar como concepto técnico el de integración, para que llegara a tener una aceptación generalizada en el campo de las ciencias sociales. […] Con tal objeto se formó una Subcomisión a fin de precisar un concepto sobre integración social [cfr. Noval, ¿1959a?] que pudiera ser utilizado por el indigenismo moderno, para el cumplimiento de sus fines" (Instituto Indigenista Nacional, 1969: 23). En el documento

después del truncamiento de la «primavera revolucionaria» (1944-1954) con el derrocamiento militar de Jacobo Árbenz. «Integración», de cualquier modo, es la opción a corto plazo para lograr la «unidad» antes que la «desindigenización» acontezca. El «indígena» está condenado a desaparecer, es cuestión de tiempo. La antropología, como «ciencia», afirma que "puede ocurrir (esto es lo más probable) que los indígenas se transformen y su cultura desaparezca sin dejar como huella más que su pasado arqueológico y algunos de sus rasgos distintivos del presente" (Noval, ¿1959a?).

Juan de Dios Rosales[192] (1968: 19), en *Indigenismo Guatemalteco,* repite décadas más tarde el esquema

también se hace mención del influjo del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, especialmente de su obra *El proceso de aculturación* (1957) –un esfuerzo por precisar el arsenal conceptual utilizado por la antropología y las ciencias sociales en aquellos años: «aculturación», «endoculturacion», «transculturación», «asimilación», «cambio cultural», «integración social-cultural», etc.–, en el giro hacia la «integración social». En este trabajo no hemos considerado el influjo de la antropología mexicana sobre el indigenismo guatemalteco tanto por razones de espacio como por su falta de relevancia en nuestra argumentación.

192 De quien dice González Ponciano (2005: 15, nota 18; 88, nota 156) fue informante y colaborador de Solomon Tax y Robert Redfield a inicio de los años cuarenta. Años más tarde, cursó estudios de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México. En 1954 fue nombrado director del Instituto Indigenista Nacional. Adams (2008: 82) afirma que Rosales, quién llegó a Chicago en 1941, dos años después de Goubaud Carrera, es "un consultor maya [… y] maestro de una escuela […] quien trabajó para Tax en una de sus temporadas de campo en los pueblos del Lago de Atitlán". Rosales, además, "contó con un apoyo considerable para llegar a Chicago. Tax, Kidder y Redfield gestionaron el financiamiento de Rosales con la Fundación Rockefeller, la Universidad de Chicago y la Carnegie Institution de Washington".

de la producción de la sub-alteridad del indigenismo guatemalteco:

> […] indigenismo no es sólo de teorizar y señalar errores cometidos con los indígenas, sino también es de aplicación, de acción material y moral, es decir, acometer por todos los medios posibles el llamado "problema indígena" a través de esfuerzos del Estado y de la sociedad, a fin de *desvanecer la rémora del progreso del país y estructurar con firmeza y bases sólidas la anhelada unidad nacional.* Entre más pronto se encauce y con más vigor se ataque la aculturación de nuestras comunidades indígenas, más pronto desaparecerá tal estigma y la política protectora de nuestro tiempo y *nuestro hombre rural se habrá incorporado a la potencialidad guatemalteca*. (Énfasis añadido)

El indigenismo guatemalteco sigue gestionando la producción de la sub-alteridad que encontramos en el siglo XIX: «indígena» como «rémora del progreso». La justificación del trabajo antropológico indigenista en Guatemala gira en torno a su auto-atribuida capacidad teórica y metodológica de «incorporar» –«integrar», «desvanecer la rémora del progreso»– al sub-alter en la «anhelada unidad nacional». Esto debería tener como consecuencia la activa participación del «indígena» en la vida económica.

Ahora bien, en el indigenismo parece imponerse una aparente contradicción. La contradicción consiste en que, por un lado, éste recoge el lastre de los prejuicios que sobre el sub-alter se han producido y acumulado por más de cuatro siglo; por otro, el espíritu democrático de post-

guerra incita a cierto reconocimiento de las diferencias. [193] Rosales habla de:

> a) *respetar* la cultura y la organización propia de la comunidad; b) *aprovechar y estimular los valores positivos* que se descubran en la comunidad para *su propio beneficio*; c) *sustituir* los aspectos negativos que se encuentren por otros que les aventajen, y d) efectuar los cambios culturales con métodos adecuados, para no malograr el espíritu del programa y romper bruscamente el sistema de vida vigente en la comunidad (Rosales, 1968: 111. Énfasis añadido).

Esta contradicción es aparente, pues lo que devela es la dinámica de modernidad/colonialidad imperante. "Respetar" y "sustituir" para "su propio beneficio" es la retórica de la modernidad que legitima la acción sobre el «culpable» sub-alter. Como afirma Dussel (2005: 49), "[p]ara el moderno [el indigenista], el bárbaro [el sub-alter] tiene una 'culpa' (el oponerse al proceso civilizador [rémora de progreso]) que permite a la 'Modernidad' [la nación, el sistema de producción] presentarse no sólo como inocente sino como 'emancipadora' [«para su propio beneficio»] de esa 'culpa' de sus propias víctimas".

Esta primera generación de antropólogos reproduce la «retórica de la modernidad» que oculta y produce la colonialidad del ser y del saber. Categorías tales como «ladinización», «modernización», «unidad nacional»,

193 Tengamos en cuenta el siguiente ejemplo: "Otros están en contra de una buena política indigenista, al contemplar el peligro nacional de que cuando el aborigen se dé cuenta exacta de que corresponden a él también "los derechos humanos" propugnados en la Carta de la Naciones Unidas, podría tomar las riendas sociales, culturales y política, y, más que todo, económicas de la nación, o dividir esta en muchos estados […]" (Rosales, 1968: 108).

«atraso», «obstáculo», etc., están al servicio de la producción de la sub-alteridad de los mayas. Goubaud Carrera, para poner un último ejemplo, produce la sub-alteridad (la culpabilidad del sub-alter)[194] que el indigenismo es capaz de enfrentar y transformar:

> Cuantos guatemaltecos habrá que hablando *idiomas extraños al idioma nacional*, *vistiendo trajes de fantasía* que los señalan del resto de la población, *atormentados por creencias que una ilustración mediana elimina*, *atados* a tecnologías que datan de miles de años atrás –¿cuántos, cabe preguntarse– pensarán que Guatemala no es sólo lo que enmarcan las montañas limítrofes de su comunidad social? Para enfrentarse a *este problema*… el gobierno fundó el Instituto Indigenista Nacional (En González Ponciano, 2005: 82, nota 138. Énfasis añadido).[195]

194 En palabras de González Ponciano (2004: 12), "el indigenismo intentó remover los lastres que los teóricos de la modernización atribuían a indígenas y mestizos de todo el continente, en particular: la pereza, la falta de espíritu empresarial, el fanatismo religioso, la baja productividad y la débil estructura del ego que impide salir del atraso".

195 Retórica que recuerda a la utilizada por Fray Matías de Cordova (1798: 17) a finales del siglo XVIII: "La diversidad de los idiomas es un fuerte muro entre ellos y nosotros. Tan pernicioso que desune el vinculo de la sociedad. Esto les impide que contraten, que reciban nuestras instrucciones, y aún que se instruyan perfectamente en la religión". Repetida por Miguel Ángel Asturias en 1923: "El estudio de nuestras sociedades ha de ponernos en posibilidad de hacer de Guatemala una nación racial, cultural, lingüística y económicamente idéntica; en cambio de esta Guatemala de hoy, formada por civilizaciones distintas, donde no pueden entenderse los conciudadanos porque hablan diferentes dialectos; convivir porque tienen opuestas costumbres y contrarias aspiraciones y donde unos son inmensamente ricos y otros terriblemente pobres" (Asturias, [1923]1971: 34).

El trabajo del Instituto Indigenista Nacional, desde sus inicios, se inspira en el «mito de la modernidad» [cfr. 1.2.1.2.], ofreciendo los medios necesarios para alcanzar la «nacionalidad», característica de los países que componen la «civilización occidental». El «indígena» es identificado por las «ciencias sociales funcionales» como uno de los «obstáculos» a la «modernidad». En ninguna de las propuestas se pone en entredicho la validez de estas suposiciones. Los tonos varían únicamente respecto a la manera de alcanzar lo que «allá» se ha obtenido ya: la modernidad. «Extinción cultural», «ladinización» o «desindigenización» del sub-alter –variaciones del «escepticismo misantrópico» cultivado por más de cuatro siglos de existencia del mundo moderno/colonial– son sinónimos de modernización y occidentalización, es decir, los nombres de la colonialidad del ser y del saber en el siglo XX. Las ciencias sociales funcionales son el mecanismo de gestión de la colonialidad desde una «ego-política» moderna. Ya no es el *pueblo de indios* el proyecto bio-político colonizador, ahora se requiere la «incorporación» a la «civilización moderna»: el sub-alter debe convertirse en *individuo*, en *productor*, dejar su «tradicional» existencia. El «escepticismo misantrópico» sirve aún para definir la *calidad* existencial del sub-alter: un «obstáculo» a la vida moderna, un ser gregario que debe «transmutarse» en ladino, en mestizo. Al considerarlo como «problema» u «obstáculo», se invisibiliza la activa producción del sub-alter –la colonialidad– que la «civilización moderna» requiere para mantenerse en marcha. El sub-alter ha estado siempre «incorporado» al proceso de producción del mundo moderno/colonial. La retórica que la antropología y el indigenismo emplea –precisamente por "no [ser] la manifestación de un pensamiento indígena, sino la expresión de una reflexión criolla y mestiza sobre el indígena" (Favre,

2007:13)– justifica la continuidad del tutelaje del sub-alter a través de la reproducción de su sub-alteridad.

2.2.3. El sub-alter: «rémora» de la revolución

Desde la década de los treinta hasta finales de los años setenta del siglo XX, la antropología, norteamericana y guatemalteca, gestiona la sub-alteridad de los mayas a través de la «retórica de la modernidad», dando continuidad a la idea del sub-alter como «rémora del progreso» presente ya en el siglo XIX. La antropología tiene la pretensión de convertirse en auxilio indispensable de los gobiernos de turno y, sobre todo, de la realización de la modernidad local a través de la «redención» del sub-alter:

> el indigenismo –es decir una política de gobierno especial […]– es *indispensable* si queremos acelerar en las conciencias antes que en la obra material la integración social […] [E]l indigenismo se apoya en la *necesidad de incorporar* media población de Guatemala a la *corriente de progreso* que, no sólo cree la nacionalidad, sino que *levante la producción y el rendimiento del esfuerzo indio*, así como *le confiera a sus miembros una dignidad* y una participación permanente […] en la marcha integrada del país (Instituto Indigenista Nacional, 1969: 61. Énfasis añadido).

El texto de donde proviene la cita tiene por título una interrogante: *¿Por qué es Indispensable el Indigenismo?* El autor del documento se ve en la necesidad de elaborar una respuesta debido a la continua puesta en entredicho del indigenismo. Durante el VI Congreso Indigenista Interamericano de mayo de 1968 (Pátzcuaro, México) se le acusa de ser "máscara del paternalismo", "una idea que bulle desatinadamente en muchos políticos y reformadores sociales" (Instituto Indigenista Nacional, 1969: 5). ¿Quiénes

son estos políticos y reformadores sociales que comienzan a sospechar de la praxis indigenista?

Como impulsor de la «integración social», Joaquín Noval introducirá en el análisis antropológico guatemalteco el uso de categorías marxistas, lo que representaba una innovación durante los años sesenta y, aún más relevante, la supeditación de la «integración cultural» a la «integración política de masas». En *Notas sobre la cuestión indígena de Guatemala,* publicado en 1979 –tres años después de la muerte de su autor–, pero redactado en 1960, Noval apunta:

> La integración social de los guatemaltecos es un fenómeno ligado al *proceso formativo de las clases* […]. Los modos de producción que pueda haber en Guatemala han podido funcionar hoy con *proletarios y campesinos pobres semiproletarios*, en su base, sin necesidad que los capitalistas fuercen la proletarización de los segundos. No solo no lo han necesitado, sino que incluso podrían crearles problemas políticos graves si la hubieran consumado sin tener en desarrollo, ni base para desarrollar, fuentes de trabajo que absorbieran a una masa creciente de trabajadores libres. De ahí que *la base social de la revolución guatemalteca deba ser ahora el proletariado y el semiproletariado*.
>
> Los semiproletarios tienen muchos puntos de contacto con los campesinos medios, de donde se desprenden al disminuir su posesión o propiedad de medios de producción. También los tienen con los proletarios del campo. Estos a su vez tienen unidad potencial con los proletarios urbanos. ¿Cómo se integrará socialmente esa masa?
>
> Es preciso observar la realidad para definir *la estructura económica* del país. Dentro de ella los diversos grupos sociales y económicos que hay en el campo pueden ser

> *mejor comprendidos y sus similitudes pueden ser puestas a la luz*. Sobre la base de esas similitudes, creo que el proceso histórico del país y un trabajo ideológico y político profundo pueden unificar a las masas trabajadoras de *campesinos medios, campesinos pobres semiproletarios y proletarios del campo*, de obreros de tipo tradicional y de tipo fabril nuevo en la ciudad. *La 'integración social' es para mí, un trabajo de integración política de masas.*
>
> *Para esa integración política, la completación de la integración cultural no es requisito indispensable* (Noval, 1979: 4. Énfasis añadidos).

A partir de entonces, categorías analíticas tales como «clases sociales», «masas», «proletariado» y «campesinos pobres semiproletarios», «revolución» etc., encarnarán la «retórica de la modernidad». El punto de partida ya no es «lo cultural», sino la «estructura económica». El problema ya no se centra en el «indígena» sino en la "integración política de masas". El «cambio cultural» se desvanece para dar paso a la «revolución». El sub-alter se convierte en «semiproletario», «campesino pobre», etc. ¿Es a este tipo de «renovadores sociales» a los que apunta la pregunta anterior? No lo sabemos con certeza. Lo cierto es que este tipo de análisis de manera alguna podría pretender convertirse en «política de gobierno» en los años sesenta. Las teorías marxistas y anticolonialistas dominarán la discusión teórica en la década del setenta. Ambas arremeten contra los sistemas políticos y económicos imperantes. Ambas, a diferencia del indigenismo, parecen alejarse del esquema de las «ciencias sociales funcionales». ¿Parece?

En 1970, el historiador marxista Severo Martínez Peláez[196] publica *La patria del criollo*, una renovada perspectiva desde la teoría marxista –descentrada del bipolarismo étnico de la antropología indigenista guatemalteca– sobre la época colonial, la conformación de la élite criolla, el establecimiento y consolidación de las relaciones de dominación y explotación. En la obra también se recopila la visión marxista ortodoxa sobre el «indio». Martínez Peláez y Noval fueron miembros del Partido Guatemalteco del Trabajo –el partido comunista guatemalteco–, lo que les permitiría entrar en contacto con la perspectiva marxista stalinista[197] propagada por Víctor Manuel Gutiérrez desde finales de los años cuarenta (cfr. Pinto Soria, 1999; Adams, 2000: 12). El marxismo ortodoxo stalinista de Gutiérrez llegaba a la conclusión de "que lo que decide y determina el progreso es la solución del problema agrario; el problema de la cultura indígena y de su desarrollo, es un problema subordinado" (*El problema indígena en Guatemala.* En Pinto

196 Martínez Peláez [1925-1998] realizó estudios de historia en la Universidad de San Carlos de Guatemala y posteriormente en la Universidad Nacional Autónoma de México durante sus años de exilio (1954-1958), posterior al golpe de estado contra el «gobierno revolucionario» de Jacobo Árbenz. Una vez retornado a Guatemala en 1958, se dedica a sus trabajos de investigación histórica. Debido a la violencia política recrudecida en los años sesenta sobre quienes son identificados como «comunistas», decide trasladarse a Sevilla, España (1967-1968), donde indagará en el Archivo de Indias. Tras regresar nuevamente a Guatemala, Martínez Peláez se desempeña en la enseñanza universitaria y la actividad política. En 1979, durante la dictadura militar de Romeo Lucas García, se ve obligado a exiliarse en México donde permanecerá hasta su muerte en 1998 en la ciudad de Puebla de los Ángeles (cfr. Pinto Soria, 1999).

197 Sobre el estalinismo y su influjo en los partidos comunistas latinoamericanos de 1941 a 1958 ver Fornet-Betancourt, 1994b: cap. 6.

Soria, 1999: 18). En consonancia con esta perspectiva, para Martínez Peláez el «indio» es "el resultado histórico de la opresión colonial" y, por ende, "el estudio de los indígenas al nivel de las modalidades culturales representa una posición metodológica superficial", agregando:

> en términos de cultura sólo puede hacerse la descripción del indio, pero no su explicación, que es lo que realmente interesa. Explicar un fenómeno, para la ciencia, es señalar cuáles son y cómo operan las causas y condiciones que le dan origen. Una descripción no puede ser una explicación porque un fenómeno nunca puede ser la causa de sí mismo (Martínez Peláez, 1994: 594-595).

Como producto de la colonia, el «indio» arrastra con los elementos culturales –las "lenguas indígenas", su "indumentaria" (Martínez Peláez, 1994: 599, 605)– que fueron útiles para su explotación. La conservación de las "lenguas indígenas", por ejemplo, "respondió a las exigencias de la conformación del siervo colonial y de su explotación" (Martínez Peláez, 1994: 599). La diversidad de las mismas fue utilizada para mantener "divididos a los indios entre sí, fomentaba localismos" y "entorpecía la compactación de su conciencia de clase", sin dejar de mencionar el hecho que "el uso de *idiomas menos desarrollados* determinaba una decisiva *inferioridad de recursos conceptuales*" (Martínez Peláez, 1994: 600. Énfasis añadido). Una "concepción revolucionaria del indio", afirma Martínez Peláez (1994: 607), "ve atraso y arcaísmo donde otros [el culturalismo e indigenismo] ven antigüedad venerable y autenticidad; ve infantilismo y pobreza de recursos donde otros quieren ver sencillez; ve supersticiones y mentalidad mágica, derivadas de la ignorancia, donde otros ven esoterismo y falsa espiritualidad." ¿Por qué? Porque "*el desarrollo humano es irreversible*, […] las costumbres y la mentalidad que tuvieron

vigencia en una sociedad cuando estaba pasando del colectivismo al esclavismo, no pueden revivirse" y, además, "porque el desarrollo de las sociedades acusa en nuestro tiempo una *tendencia a la universalización*, a la unificación de las grandes corrientes progresivas de la ciencia, la técnica, la política" (Martínez Peláez, 1994: 608. Énfasis añadido). ¿Qué o quién puede poner al «indio» en contacto con esta "tendencia a la universalización"? "La revolución", pues "la progresiva liberación económica del proletariado agrícola guatemalteco traerá consigo, necesariamente, decisivas transformaciones en el complejo cultural del sector indio de dicho proletariado" (Martínez Peláez, 1994: 609). ¿Y qué se obtendrá de esto?

> *Espontáneamente* serán abandonadas las lenguas coloniales cuando los indios, *puestos* en trance de conquistar o consolidar una posición económica y social más ventajosa, *experimentan la urgente necesidad de equiparar su intelecto con los elementos del saber indispensable* para hacer suya esa posición, y comprueben, sobre la marcha, que *es absurdo esperar a que dicho saber les sea traducido a veinte idiomas estrechos y de escasa difusión* (Martínez Peláez, 1994: 609-610. Énfasis añadido).

El «indio», nuevamente, es un obstáculo para sí mismo –a causa de sus "idiomas estrechos", "menos desarrollados"– y para la revolución, por tal razón debe ser "puesto" en el camino del «irreversible desarrollo humano». Martínez Peláez se inserta de esta manera en la larga tradición de «descalificación epistémica» que acompaña a la «negación ontológica» [cfr. 1.2.2.]. Las ciencias sociales, esta vez el marxismo, «explican» el proceso histórico de la eclosión del «indio», la razón de su decadente situación y, finalmente, el camino de su liberación –la «redención»–. La redención ahora se obtiene por la adquisición de la «conciencia de

clase» como «campesino semiproletario» y/o «proletario» y el «espontáneo» abandono de su «cultura»: "la lenta desindigenización proletarizante" (Martínez Peláez, 1994: 611). Difícil sería afirmar que esta «explicación» es «funcional» al sistema local imperante, como se había dicho sobre la antropología indigenista. Pero viéndolo dentro de la configuración y gestión del mundo moderno/colonial, esta «explicación» sigue haciendo uso de la «retórica de la modernidad» y, como uno de sus efectos, reproduciendo la sub-alteridad de los mayas, es decir, la colonialidad del ser y del saber.

En el contexto [post-]colonial sigue en marcha la colonialidad. La imposibilidad de su consideración es efecto de la fascinación que sigue ejerciendo el «mito de la modernidad» y la «actitud colonial» –el «escepticismo misantrópico»–. El «indio» es apenas un hombre en potencia. "En nombre del hombre que se encuentra en potencia bajo las ataduras coloniales del indio", en nombre de "lo que puede y debe llegar a ser" (Martínez Peláez, 1994: 617), se reproduce la sub-alteridad. El *requerimiento* [cfr. 2.1.2.], ahora, llama y sentencia «en nombre» del «hombre» modelado por el «irreversible desarrollo humano» hacia la «universalización». El sub-alter no es «puesto» en *pueblos de indios* –la "unidad básica dentro de la cual habría de transformarse el nativo en el indio" (Martínez Peláez, 2011: 32)–, sino en la corriente del «desarrollo de las sociedades» hacia la «universalización», en la que aprenderá no a desconfiar de y abandonar sus demoníacas costumbres, como en el *pueblo de indios*, sino donde «espontáneamente» abandona sus «idiomas menos desarrollados» y, así, «equipara» su intelecto con el «saber indispensable». Sus *doctrineros* no son ya antropólogos indigenistas, sino quienes son capaces de «explicar» «el»

proceso histórico. El sub-alter, en conclusión, para dejar de ser tal tiene que extinguirse: un paso de la sub-alteridad a la in-existencia.

En Guatemala, utilizando las palabras de Fornet-Betancourt (2009a: 28), se padece de una "indigencia ontológica-existencial", es decir, "el *acomodo* a la civilización dominante".[198] El «allá» impone el referente de validez (epistemológica, existencial, económico, etc.), se convierte en el único «interlocutor» y en criterio de sospecha deslegitimante del «acá». El «acá» debe acomodarse al devenir irreversible del desarrollo moderno y al «saber indispensable». Queda al descubierto la "indigencia del pensar" (Fornet Betancourt, 2009a: 28): el "pensar ya no piensa", más bien «explica», «acomoda» el «acá» al «allá».

2.2.4. ¿Sub-alter ladino?

En el mismo año que aparece *La patria del criollo* se publica *Guatemala: una interpretación histórico-social,* del sociólogo y abogado guatemalteco Carlos Guzmán Böckler [1930-2017] y del antropólogo francés Jean-Loup Herbert [1941-2005]. Esta hace uso de categorías del análisis marxistas, pero combinadas esta vez con las provenientes de la teoría

198 "También resultarán incompatibles con las máquinas los complicados y llamativos trajes coloniales de los indios: es materialmente imposible operar cualquier vehículo de motor, desde la motocicleta hasta el camión (omitamos de momento la avioneta y el helicóptero como máquinas de trabajo, y los vehículos más perfeccionados del futuro) vistiendo sandalias y pesados ´capixay´ (capa y sayo: atuendo de lana, grueso y largo, generalmente de color marrón casi negro). Las más elementales prescripciones de seguridad laboral aconsejan no acercarse a una máquina, a un engranaje en plena acción, llevando arreos tales como fajas con flecaduras, pantalones acampanados de corte andaluz, capuchas y cordones franciscanos, etc." (Martínez Peláez, 1994: 610-6111).

de la dependencia latinoamericana (Rodolfo Stavenhagen, Fernando Cardoso, Enzo Faletto, Pablo González Casanova) y las teorías de la descolonización (Frantz Fanon, Albert Memmi y Jomo Kenyatta), "esperando de esta manera superar las dificultades y amenazas del colonialismo científico" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 2). Con este marco teórico de interpretación, los autores realizan el análisis de las relaciones étnicas guatemaltecas que produce la «situación colonial», es decir, de las relaciones de dominación y explotación entre el «indio» (dominado, explotado, colonizado) y el «ladino» (dominador, explotador, colonizador): "El antagonismo entre esos dos grupos constituye la determinación primera de la estructura social guatemalteca: es el eje de la dialéctica desde hace cuatro siglos y medio" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 52).[199]

A pesar de un acusado dualismo que tiende a reducir la interna diversidad «ladina» e «indígena» y oculta, además, al «criollo» que Martínez Peláez había traído a la luz, emergen tres elementos en el análisis de la «situación colonial» que cambiarán la trayectoria de las ciencias sociales locales y abrirá conflictos teóricos. *Primero:* pone al descubierto la vigencia de la "discriminación racial institucional", sustancial a la "situación colonial", y que el indigenismo esconde al tratarla como "discriminación cultural" y, sin embargo, reproduce a través de la "ladinización" e "integración" (cfr. Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: cap. VII). *Segundo*: coincidiendo de alguna manera con el camino abierto por

199 En otro lugar se apunta: "la relación de explotación existente del ladino para con el 'indígena' constituye la contradicción dominante en la estructura de clase" (Guzmán Böckler y Herbert, [1070]1975: 94).

La patria del criollo, emerge la interrogante "¿Quién es el ladino?", pregunta que conduce a "centrar la problemática de la investigación sobre el grupo ladino, por ser el detentador del poder, para superar la actitud indigenizante según la cual sólo el 'indígena' presentaría problemas" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 164, nota 1). El ladino, como lo era el «indígena» para el indigenismo, se convierte ahora en el principal obstáculo para la conformación de la «nacionalidad genuina». Ciego a la estructura colonial en la que está inserto y de la que se favorece, ha convertido su "vida colectiva" y la realidad en una "ficción". Para saber de sí recurre, por un lado, al "tamiz de los conocimientos de las culturas extranjeras" y, por otro, a "definirse por lo que no es". El ladino, por ende, es "un ser ficticio", "carente de identidad", pues "no existe como ser colectivo dotado de un proyecto propio, no es aún *historiable*. A lo sumo, es 'condición y circunstancia posibilitante' […] de un ser colectivo que vendrá más adelante" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 120 y cap. VI).

Tercero: la visibilización de la praxis liberadora «indígena». ¿Quién es el «indígena»? «Indígena» como "término"–distinto a la equiparación que Martínez Peláez hace de «término» y «existencia»–, constituye una "parte de la relación colonial, ya que fue impuesto por el español que no quería llamar por su nombre a la población autóctona, quitándole de tal manera su identidad (operación que se realizó en todos los países colonizados, aun africanos o asiáticos)" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 51, nota 1). Términos como «indígena» y «ladinización» –reproducidos por la antropología cultural y el indigenismo[200]– encubren la relación de explotación del

200 El indigenismo es ahora definido como "la ideología, desde el punto de vista propiamente marxista, específica de la clase dominante en un

ladino sobre el «indígena» y, además, han "entorpecido la toma de conciencia del explotado (mistificación de la integración), y ha obstaculizado su unidad (la comunidad como sociedad cerrada)"–; el término «indígena», sin embargo, "contiene el reconocimiento implícito del que se identifica plenamente con esta tierra americana por oposición al que viene de otro continente" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 95, 99). Según los autores, la explotación colonial ha generado la «proletarización del grupo autóctono» y su diferenciación en capas según el grado de proletarización. En todas estas capas, sin embargo, "se puede observar una *tendencia general a mantener lo más posible su identidad* de grupo amenazado desde la colonia" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 98. Énfasis añadido). Entre las "capas proletarizadas" –a quien la antropología cultural califica como «ladinizadas»– se distingue ya una "burguesía indígena" (maestros, profesionales, comerciantes, técnicos). Esta ha comenzado –contradiciendo al indigenismo y al determinismo marxista de Martínez Peláez–

> una recuperación cultural, que se manifiesta a través del deseo de aprender, interés por su propia historia precolonial y de colonizado, recuperación de su idioma (maestros bilingües, emisiones radiales en lengua autóctona, pastores protestantes y sacerdotes católicos bilingües) […] Podemos afirmar que en general esta movilización económica, comercial y cultural del 'indígena' contradice abiertamente la idea de ladinización, ya que corresponde y conduce a la recuperación y reapropiación, la que desde luego no se hace en forma folklórica o incitada por un

país de estructura colonial; vista como teoría antropológica o como política oficial no supera el antagonismo social, sino que más bien lo encubre con mixtificaciones que permiten la consolidación de esa dominación" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 122).

> indigenismo bien intencionado, sino que es una dinámica real, de un grupo que empieza *su liberación con sus propias fuerzas.* El mejor símbolo de este proceso lo constituye la fundación de la Academia Maya Quiché, cuya idea nació del grupo 'indígena' mismo y cuya primera tarea es purificar su idioma; reconstruir una historia nacional, vista por el colonizado, facilitar la escritura en el idioma autóctono, son esfuerzos que culminan con el redescubrimiento del *Pop Wuj.* Es la primera vez que los naturales van a poder hablar de lo que les es más íntimo de su ser histórico y espiritual. Desde luego, todo esto es lo más visible, interesa todavía a una minoría solamente –la que tuvo la escasa posibilidad de liberarse en lo económico–, pero refleja una fuerza latente de los pobres, campesinos sin tierra, asalariados, artesanos (que ganan un quetzal semanal), comerciantes ambulantes […], migrantes temporales […] (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 162-163).

El «indígena» y el ladino constituyen los dos polos de la relación colonial, donde únicamente el primero representa la exclusiva posibilidad de hacerla sucumbir. Por ende, si el ladino

> acepta participar en la lucha de REAPROPIACIÓN NACIONAL, cesa entonces de ser LADINO, ya que destruye la relación de dominación colonial. En tal caso, el "indígena" ya no será "indígena" ni el ladino "ladino". Habiendo desaparecido la relación colonial, únicamente habrá *compañeros revolucionarios* (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 100. Énfasis añadido, mayúsculas en el original).

El «indígena» deja de ser «rémora» y se pone al descubierto no sólo su papel en el proceso de explotación –"si existe el 'indígena' es porque existe el colonizado, es decir, que el 'indígena' guatemalteco, como el africano y el asiático, constituye la primera y última fila 'del ejército de reserva'

que proporciona mano de obra al mercado capitalista" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 154)–, sino su protagonismo en la liberación colonial.[201] Ya no es el ladino quien «pone» al «indígena» en la corriente de la liberación, pues es el «indígena» mismo quien marca el ritmo de la revolución. En este esquema interpretativo, entonces, se pasa del «problema indígena» al «problema ladino», del dilema de la «definición del indígena» al de la «definición del ladino» y, de alguna manera, del «sub-alter indígena» al «sub-alter ladino». El problema de fondo –más radical que el de la «dicotomía»– consiste en la reproducción de la «actitud colonial» que termina convirtiendo al ladino en un sub-alter, un «ser ficticio» destinado a la «extinción». El hecho que la destrucción de la bipolar «relación de dominación colonial» tenga como consecuencia la uniformización existencial –"compañeros revolucionarios"–, es la expresión de que a las ciencias sociales de los años sesenta se les hace difícil lidiar con la pluralidad, la diversidad, la diferencia. Esta parece referir más bien a una negatividad. "Compañeros revolucionarios", como expresión de la unidad futura, es más bien la constatación de la «indigencia ontológica-existencial» que sigue produciendo un pensar aún no radicalmente intercultural y decolonial. Las diferencias parecen no tener cabida en el futuro revolucionario o de la liberación.

La patria del criollo y *Guatemala: una interpretación histórico-social* dominaran el debate académico en la década de los setenta. Presentar dicho debate no es nuestro interés.[202]Nos

201 Para Martínez Peláez (cfr. 1994: 611-612), por el contrario, el ladino, como proletario, representa una especie de esperanza revolucionaria, precisamente por no poseer la «decadente cultura de los indios».

202 Comentarios sobre autores y textos de dicho debate se encuentran en Figueroa Ibarra (1986) –texto de los años ochenta que sintetiza el debate intelectual de la década anterior– y Pinto Soria (1999).

interesa más bien dejar constancia de la reproducción de la sub-alteridad de los mayas en las ciencias sociales –funcionales al sistema o no– guatemaltecas. Hemos constatado la explícita «retórica de la modernidad» de la que hacen uso los intelectuales guatemaltecos desde, al menos, el siglo XIX. El efecto de esta retórica es la gestión de la colonialidad emergida en el siglo XVI y consolidada por siglos. Si en la época colonial la «teo-política» fue la responsable de legitimar el mundo moderno/colonial, será la «ego-política» quien reasuma esta tarea en contextos [post-] coloniales. ¿Únicamente? Consideramos que no.

A continuación, para concluir con este capítulo, expondremos la rearticulación de la «teo-política» en contextos [post-] coloniales, centrándonos en la segunda mitad del siglo XX. Afirmábamos que en las ciencias sociales –tanto la antropología indigenista, como en la interpretación marxista del «indio»– se produce la secularización de la «teo-política» y de su «retórica de salvación» que legitimó la fundación del mundo moderno/colonial. La «teo-política» mostrará esta vez no sólo su violenta vitalidad, sino una intrínseca capacidad para generar a su interior una auto-crítica. En nuestra exposición deberemos retornar a inicios de la segunda mitad del siglo XX, época en la que el poder de la iglesia católica se renueva y hace una opción preferencial por el «anticomunismo». En ese contexto surge el proyecto de configuración del «catequista» por parte de Acción Católica, a través del cual se buscaba trastocar las redes de solidaridad y autoridad en las comunidades mayas con el fin de erradicar las prácticas ancestrales al interior de las mismas. Un giro en la comprensión de la labor eclesial en los años sesenta y la opción preferencial por las víctimas del sistema, llevarán a una trans-figuración de la tradicional «teo-política». El

siglo XX, sin embargo, cerrará con los ecos de un *nuevo requerimiento*, que en «nombre de Dios» legitima la condena a muerte del sub-alter.

2.3. Resurgimiento de la «teo-política» en el siglo XX

2.3.1. Rearticulación de la «teo-política» en contextos [post-]coloniales

A partir del gobierno de Juan José Arévalo, el primer Gobierno revolucionario (1945-1950), la Iglesia católica inicia un paulatino proceso de reorganización y fortalecimiento. El arzobispo Mariano Rossell y Arellano [1894-1964, arzobispo de Guatemala de 1939 a 1964] esperaba que en la Constitución de 1945 se incorporaran la libertad religiosa, de asociación y de enseñanza religiosa y que, además, se adjudicara personería jurídica a la iglesia que la facultara a poseer y comprar bienes (cfr. Bendaña Perdomo, 2010: 224). Ninguna de estas expectativas fue cumplida. La situación de la Iglesia en la nueva Constitución llegó a ser la siguiente: a) restricción del culto religioso al interior de los templos e iglesias; b) vigencia de la "ley de manos muertas" que impide a la iglesia tener o comprar bienes; c) los templos siguen en propiedad del Estado; d) requisito de la condición secular para aspirantes a cargos públicos; e) prohibición de la injerencia de la iglesia en la actividad política pública y e) vigencia de la educación laica (cfr. Bendaña Perdomo, 2010: 224-225). Si debido a esto las relaciones del Gobierno con el arzobispo declinaron, el vínculo con el nuncio apostólico Genaro Verolino sería más bien cordial. Este vínculo posibilitará la entrada de congregaciones religiosas a Guatemala, lo que conllevó un período de descentralización eclesial.[203]

203 De las tres jurisdicciones eclesiásticas que existían hacia 1951 (Arquidiócesis de Guatemala, Diócesis de los Altos y Diócesis de

Las iglesias protestantes[204], por su parte, disfrutaron de la confianza estatal. Éstas apoyaron al gobierno de Juan José Arévalo en proyectos de educación y alfabetización –debido a la experiencia adquirida en la traducción de la biblia a idiomas mayas que estas iglesias habían iniciado dos décadas atrás– y un peculiar apoyo a la organización y alfabetización de los sindicatos laborales (cfr. Garrard-Burnett, 2009: 122 y 126). Las "escuelas de las misiones [protestantes] eran las únicas agencias privadas o públicas con experiencia previa en educación indígena, monolingüe o incluso bilingüe", afirma Garrard-Burnett (2009: 123).[205] En este contexto, como vimos, se funda en 1945 el Instituto Indigenista Nacional. El conocimiento de los idiomas indígenas de antropólogos y protestantes estadounidenses es un aliciente para los planes del Estado –la integración de los «indígenas» al proyecto ladino de nación–. Los protestantes, por su parte,

---

La Verapaz) se originarían cinco más: Diócesis de San Marcos y de Sololá, de la Diócesis de los Altos; Diócesis de Zacapa y la de Jalapa, de la Arquidiócesis de Guatemala; finalmente, de la Diócesis de Los Altos se desprendería la Administración Apostólica de El Petén. Con ello se buscaba la mayor presencia de sacerdotes y religiosos entre la población católica.

204 Hacia 1940, únicamente el 2% de la población es protestante (cfr. Garrard-Burnett, 2009: 97). En estos años se encuentran en el país iglesias protestantes «convencionales» –presbiterianos, Misión Centroamericana, cuáqueros, Iglesia Nazareno y la Iglesia Metodista Primitiva– y las iglesias pentecostales –adventistas del séptimo día, Testigos de Jehová e iglesias independientes–. Las primeras realizaron un *Sínodo Evangélico* en 1935 con el fin de unir esfuerzos frente a la expansión de las segundas y sus heterodoxas prácticas. Serán las iglesias del *Sínodo* las que proporcionarán apoyo al Gobierno de Arévalo. Sobre el proceso de conformación y ulteriores mutaciones del *Sínodo Evangélico* ver Zapata Arceyuz, 1982: 198-200.

205 Para una síntesis de la labor educativa del protestantismo en Guatemala hasta 1982 puede consultarse Zapata Arceyuz, 1982: 253-272.

veían la posibilidad de propiciar entre los mayas la lectura de la biblia.[206] La cercanía de estas iglesias con el gobierno de Arévalo, según Garrard-Burnett (2009: 129), "sirvió para exacerbar la hostilidad existente entre los protestantes y la iglesia católica, así como para agudizar aún más las ya pobres relaciones entre esta y el estado." La Iglesia católica comienza a reconocer dos amenazas: las políticas comunistas del Gobierno y la expansión del protestantismo (Bendaña Perdomo, 2010: 228). Una paulatina separación y posterior oposición entre Estado e Iglesia católica será el resultado. Según Garrard-Burnett (2009: 131),

> [e]n 1944, *Acción Católica Cristiana* [desde 1934 en el país] acusó a los protestantes de ser "la bisagra del comunismo" en Guatemala. En octubre de 1945, un artículo titulado "El protestantismo: ¿La fuente del comunismo?" vinculaba a los misioneros estadounidenses y al "Obispo de Canterbury" con Moscú y Vicente Lombardo Toledano, el líder marxista del sindicato mexicano. Un artículo publicado en mayo de 1947 levantó los ánimos nacionalistas al denunciar que se daba "un acuerdo o alianza entre el protestantismo y

206 Las coincidencias entre el Gobierno de Arévalo y la estructura educativa del Sínodo Evangélico fueron las siguientes: 1) "las escuelas de las misiones se coordinaban con los programas de alfabetización del gobierno". 2. Adaptación del «método Laubach» de alfabetización evangelizadora al proyecto del gobierno. 3. "[D]otación de materiales de lectura para los nuevos lectores." 4. Los protestantes aportaron material bilingüe de alfabetización al gobierno, sobre todo en k'iche' y mam (cfr. Garrard-Burnett, 2009: 125). Las redes y organizaciones que las iglesias protestantes tenían en las comunidades mayas facilitó su articulación con los proyectos gubernamentales. El aporte de la Iglesia católica a los propósitos del estado eran mínimos debido a la escasa presencia del clero católico en las comunidades mayas. Hacia 1942, el país contaba con 114 sacerdotes: 73 diocesanos y 41 religiosos (Bendaña Perdomo, 2010: 211).

> el comunismo" y al interpretar que "la avalancha de misioneros podrían ser comunistas aprovechándose de la excesiva libertad religiosa" para hacerse con el control del país.

El arzobispo era consciente de la inviabilidad de recuperar el poder y prestigio que la Iglesia había perdido paulatinamente desde el siglo XVIII. En estas circunstancias, la alianza del arzobispo con una oligarquía recelosa de los planes gubernativos, así como su participación en el plan de la CIA años más tarde, toman sentido (cfr. Schlesinger y Kinzer, 1982: 155).

Si durante el Gobierno de Juan José Arévalo la dinámica de colonialidad –materializada, entre otros aspectos, por el indigenismo antropológico– siguió su curso, en el período gubernativo de Jacobo Árbenz (1951-1954) inició un sutil resquebrajamiento. Esto permite, de cierta manera, entender por qué el primero sufrió menos consecuencias políticas que el segundo. El proyecto de Arévalo tenía como objetivo promover la modernidad guatemalteca. El modelo étnico de esta modernidad era el ladino o mestizo, siendo las clases medias urbanas las beneficiarias de las reformas económico-sociales. El proyecto de modernización de Arévalo conllevaba en cierto sentido la sutil gestión de la colonialidad. En dicho Gobierno, el «indígena» seguirá supeditado al proyecto de la nación monocultural. Un frente abierto, es cierto, fue la sindicalización de los empleados de la *United Fruit Company*. Sus reformas, con todo, no trastrocaba el sistema colonial. Modernidad/colonialidad seguían el curso de siglos. El Gobierno de Jacobo Árbenz [1913-1971, presidente de Guatemala de 1950 a 1954] dio un paso más radical: a través del Decreto 900 (17 de junio de 1952) instauró una *reforma agraria*. El proyecto generó recelos intra e internacionales.

Los grupos de poder reaccionaron prontamente utilizando el temor internacional al comunismo como legitimación de acciones desestabilizadoras contra el Gobierno. El repartimiento de terrenos no cultivados, tanto del Estado como de empresas como la *United Fruit Company*, buscaba acabar con la estructura colonial de tenencia de la tierra. Esto logró, por otra parte, alinear los distintos bandos de oposición. En este contexto, la injerencia estadounidense jugará un papel clave. La Iglesia católica, por su parte, veía en dichas circunstancias la oportunidad para restaurar sus privilegios. Las negociaciones de la Iglesia católica, la oposición y la CIA[207] llevarán a la desestabilización y derrocamiento de Árbenz.

En este contexto es cuando la rearticulación de la Iglesia católica tiene lugar. En 1951, la masiva asistencia de católicos al *I Congreso Eucarístico Nacional* revelará la pervivencia del influjo eclesial sobre la población. En enero de 1953, la *Peregrinación Nacional del Señor de Esquipulas* se convirtió en un expreso desafío al Gobierno (Bendaña Perdomo, 2001: 9). Mientras el arzobispo Rossell y Arellano retaba abiertamente al Gobierno de Árbenz, los logros pastorales más significativos, y que darían efectos a largo plazo, serán a causa del nuncio apostólico. A través de él fue posible la

207 Sobre el papel de la CIA en la gestación y ejecución de la operación PBSUCCESS –el plan encubierto del golpe de Estado al presidente Jacobo Árbenz– puede consultarse el trabajo de Nicholas Cullather (2009), que reconstruye las acciones de la CIA a partir de documentos desclasificados. Un ejemplo de los efectos de esta alianza la ofrece Piero Gleijeses (2005: 212-213): "También iniciaron [las confederaciones obreras] una campaña intensiva para vencer los temores de los campesinos, engendrados por los terratenientes y los sacerdotes, de que la reforma agraria conduciría a la colectivización de sus esposas e hijos, a la ruina económica y a la maldición eterna".

presencia de misioneros extranjeros en todo el país.[208] Esto generó recelos de la oligarquía hacia el nuncio. Rossell y Arellano, por su parte, aunó fuerzas con el proyecto de la oposición orquestado y financiado por la CIA. La carta pastoral del 9 de abril de 1954, *Sobre los avances del comunismo,* fue prácticamente un llamado a la desobediencia civil. Su contenido anticomunista reforzaba "una creciente guerra de nervios orquestada por los planificadores de PBSUCCESS" (Gleijeses, 2005: 396).[209] La Iglesia católica había establecido que todo católico que apoyara abiertamente las propuestas del Gobierno sería excomulgado. El llamado del arzobispo en la carta pastoral tenía como objetivo organizar una "Cruzada Nacional contra el comunismo" (Bendaña Perdomo, 2001: 11).

Debido a la expropiación de tierras sin cultivar de la *United Fruit Company*, las relaciones con los norteamericanos se habían vuelto tensas. Los misioneros protestantes, en su mayoría estadounidenses, comenzaron a ser blanco de

208 "Entre Árbenz y el nuncio se desarrolló una relación caracterizada por el respeto y cierta cordialidad. Esto resultó en concesiones relacionadas con varias cuestiones importantes para la Iglesia. En 1953, el gobierno permitió que un programa religioso ('La voz del Sagrado Corazón de Jesús'), se transmitiera en la radio estatal; nunca antes se había concedido tal permiso en Guatemala. Accediendo a la petición del nuncio, las autoridades también permitieron que un número sin precedente de curas extranjeros trabajara en Guatemala" (Gleijeses, 2005: 293).

209 Según Bendaña Perdomo (2001:10), "dejándose influenciar por colaboradores o agentes de la CIA norteamericana, como luego han reconocido en los documentos desclasificados, sin escuchar las recomendaciones del Nuncio Apostólico, […] el Arzobispo Rossell hace pública su carta pastoral […], que leyéndola serenamente suena a una proclama".

recelos en el Gobierno de Árbenz[210], al punto de desligarlos paulatinamente de sus tareas en materia educativa; además, la obtención de visas para norteamericanos fue significativamente más difícil en el Gobierno arbencista (cfr. Garrard-Burnett, 2009: 132-133). El Gobierno, de todos modos, permitió la presencia de nuevos grupos protestantes: la Misión en Tierras Hispanoamericanas y los Traductores Bíblicos Wycliffe o Instituto Lingüístico de Verano[211] se asientan en el país en 1953 (cfr. Garrard-Burnett, 2009: 133). Según Garrard-Burnett (2009: 141), "al menos una misión [protestante] simpatizó abiertamente con el gobierno radical, aun en la cima de las reformas […]; se trataba de la Iglesia Luterana, que, recién llegada a Guatemala, ignoraba la orientación política tradicional de las iglesias protestantes". De todos modos, el recelo hacia los norteamericanos, misioneros o no, fue expresión cotidiana durante el régimen reformista. Si la estructura jerárquica y homogénea del catolicismo hizo posible delinear una posición unificada en esta coyuntura, las plurales estructuras de las iglesias protestantes impidió tanto entre sus líderes como entre sus miembros delimitar un marco de acción común. Muchos de los últimos, campesinos e indígenas pobres, apoyaban la reforma agraria. Algunos de los líderes, sin embargo, decidieron defender el "derecho divino a la propiedad privada" (Garrard-Burnett, 2009: 136).

El proyecto de *reforma agraria* –la posibilidad de resquebrajar la materialidad de la colonialidad– fue atacado eficazmente

210 "Al terminar el primer año del gobierno arbencista, los misioneros estadounidenses –al igual que sus compatriotas políticos y empresarios en el país– se encontraban unificados casi todos, en su oposición al régimen" (Garrard-Burnett, 2009: 135)

211 La labor desarrollada por este grupo será sumamente valiosa para el futuro de los idiomas mayas en Guatemala.

por la cristiandad [post-]colonial –sobre todo católica y sólo en parte protestante–. Esta cristiandad «anticomunista», articulada con la oligarquía local, retoma su papel gestor de la colonialidad del poder. La «teo-política» colonial resurge y recupera su antiguo rol.

2.3.2. «El catequista»: ¿sub-alter de la cristiandad en contextos [post-]coloniales?

La alianza y complicidad del arzobispo con la cara visible de la oposición anticomunista, Castillo Armas [1914-1957, presidente golpista de Guatemala de 1954 a 1957], y con la CIA en el golpe de Estado contra el Gobierno de Jacobo Árbenz –que tuvo lugar en junio de 1954–, tenía un objetivo determinado. El *Pacto de Tegucigalpa,* como ha sido nombrado el resultado de las negociaciones entre el arzobispo y los golpistas, buscaba convertir al catolicismo en la religión oficial de la nación en la nueva Constitución. Si bien esto no se concretó, la Iglesia católica, sin embargo, obtuvo la personería jurídica, con lo que pudo reapropiarse de buena parte de los templos administrados por el Estado, y, además, logró la inserción de la formación religiosa voluntaria en las escuelas públicas. La Constitución del año 1955, según Garrard-Burnett (2009: 145), "es fácilmente el documento gubernamental más favorable a la Iglesia en casi un siglo". Las iglesias protestantes atravesarán una etapa de reconfiguración de sus estructuras y discursos. El apoyo que muchas de estas brindaron a los gobiernos revolucionarios (1944-1954) les hizo objeto de sospecha y persecución. El visado para protestantes extranjeros, por ejemplo, se convirtió en un trámite largo y dificultoso.[212] Si el arzobispo no lograría

212 "El escrutinio oficial de las actividades de los misioneros recayó en el Comité Nacional Pro Defensa contra el Comunismo, del Ministerio de Gobernación, que supervisó estrechamente las actividades de los

oficializar al catolicismo, intentaría al menos reducir el influjo de los protestantes en el país. La acusación de la Iglesia católica del supuesto vínculo entre el comunismo y los protestantes buscaba el debilitamiento de estos últimos. Éstos se verían paulatinamente orillados a acentuar un cariz anticomunista. Un lustro de recelos caería sobre el protestantismo. La persecución anticomunista, en todo caso, no se ensañó únicamente con los protestantes, el mismo nuncio apostólico, Genaro Verolino, por su cercanía con el Gobierno de Árbenz, tuvo que abandonar la nunciatura por presiones políticas y tras el intento del Gobierno de Castillo Armas de declararlo *non grato* (cfr. Bendaña Perdomo, 2010: 241).

Posterior al golpe de Estado, las misiones católicas se reactivarán y, como en otros siglos, el embate de «la evangelización» lo recibirán las comunidades mayas.[213] Esto generará una compleja dinámica al interno de la Iglesia católica. Así describe Bendaña Perdomo (2010: 242) aquellos años:

> Se tiene la sensación que a medida que crecen los recursos humanos y económicos extranjeros proporcionalmente disminuyen los nacionales, tensión que se va agravando

misioneros entre 1954 y 1955. Durante este período, al menos un misionero de la Iglesia presbiteriana se rehusó a escribir informes a su directiva en Estados Unidos y sólo enviaba recortes de periódicos, por temor a 'los ojos y los oídos del Comité Pro Defensa contra el Comunismo'. Entre otros casos, los nuevos misioneros que ingresaban al país, particularmente aquellos asociados con la Misión Centro Americana, debían someterse al difícil proceso de aprobación por parte del comité, antes de que el gobierno les otorgara las visas de ingreso" (Garrard-Burnett, 2009: 145).

213 Información acerca del embate de Acción Católica Rural entre los mayas de Santiago Atitlán, Sololá, en los años cincuenta la ofrece el capítulo primero, *La "reconquista" cristiana,* de la obra del antropólogo guatemalteco Jorge Murga (2006).

> por la desadaptación y falta de inculturación de algunos misioneros recién llegados, por el choque de estos con grupos tradicionales especialmente con las cofradías en el campo, por los recursos que generosamente les llegan de sus iglesias de origen, etc.[214]

El acontecimiento eclesial más significativo de esta época será la consolidación de las actividades de *Acción Católica* en Guatemala, fundamentalmente entre las comunidades mayas. La *Acción Católica*, si bien se introdujo en el país desde 1935, será en la década de los cincuenta que dará los buscados frutos. La labor la desarrollarán principalmente los religiosos Maryknoll. Parafraseando al antropólogo norteamericano Bruce Calder, Garrard-Burnett (2009: 149) dice:

> el programa Maryknoll para este período consistía de cuatro elementos: (1) un núcleo de doctrina católica ortodoxa para catequistas; (2) un *ataque a la religión tradicionalista* por medio de la distribución de medicina para alejar a la gente de los chamanes; (3) la denuncia del alcoholismo ritual y excesivo ritual público como algo inmoral y un desperdicio; (4) un aumento en la educación dirigida por los misioneros para ayudar a los mayas a *"defenderse de la explotación de los ladinos"*. (Énfasis añadido)

La «evangelización» desplegada por Acción Católica pone en marcha un proceso de ataque y desprestigio de la práctica sincrética del catolicismo local ("la religión tradicionalista").

214 "Desde la década del 30 a cuentagotas comenzaron a volver unos pocos religiosos, aumentando más a partir de 1951, y mucho más de 1954 en adelante en un número proporcionalmente tan grande que si en 1945 los sacerdotes trabajando en Guatemala eran un 66% seculares o diocesanos frente a un 33% de religiosos, en 1955 la correlación se invierte de modo que los sacerdotes diocesanos son el 33% y los religiosos el 66% del total" (Bendaña Perdomo, 2001: 18).

La ausencia prolongada (más de un siglo) de sacerdotes en las comunidades mayas había llevado a la reconfiguración de la experiencia religiosa colonial. Sin el tutelaje de sacerdotes, la estructura de base fue mantenida por «la *costumbre*», donde catolicismo y «cosmovisión indígena» se imbricaban. Uno de los objetivos de Acción Católica consistía en desarticular esta práctica y el andamiaje que la sostenía para imponer la «doctrina católica ortodoxa». La «evangelización», como en los albores de la colonia, buscaba la "deslegitimación y descalificación de la Costumbre" (Murga, 2006: 21). Para ello, se produce e introduce en las comunidades un nuevo tipo de líder que proviene de la comunidad maya misma: «el catequista». Éste debería debilitar y poner en entredicho la autoridad de *los ancianos* que organizaban la *costumbre.* El proceso de formación de «catequistas» era una etapa clave del proceso. Según Garrard-Burnett (2009:150), "las estructuras tradicionales de autoridad y cohesión comunitaria en muchos lugares fueron erosionadas severamente, al menos en el sentido simbólico". La mayoría de «catequistas» eran jóvenes «adoctrinados» («evangelizados»), casi todos alfabetizados, con capacidad para trastocar e influir en las relaciones de poder intracomunitarias. El influjo del catolicismo va adquiriendo rasgos reticulares. El «catequista» asume el papel del *doctrinero* colonial, o al menos esta parecía ser la intención oficial. "Ser catequista –dice Murga (2006: 39)– era un símbolo de la renovación religiosa, lo cual se traducía en lugar privilegiado de valorización social". Ser «catequista», entonces, se convierte en sinónimo de «modernidad» en contraposición a la «tradicional» práctica religiosa comunitaria. Algunos de éstos habían jugado un activo papel durante los años de la reforma agraria (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 120). La conversión cristiana se convierte en una especie de «integración» a la vida moderna. Con los

«catequistas», irónicamente, una cierta horizontalidad de la «evangelización» tiene lugar. Jorge Murga (2006: 40) ve en ellos a un nuevo catalizador de las dificultades y esperanzas «indígenas»:

> El catequista se reunía semanalmente con cada familia para asegurar su conversión, para formarla, para orar con ella, pero también para «reflexionar cristianamente» sobre los problemas individuales, familiares o comunitarios. Su papel fue determinante en los procesos de conversión y formación de cada individuo y por ende en los procesos de toma de conciencia de los dirigentes indígenas.

Ellos serán la base para los diferentes proyectos de desarrollo (establecimiento de cooperativas, formación técnica, alfabetización, formación en derechos laborales, etc.) que el clero extranjero emprenderá entre los mayas de 1954 a 1960 (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 120).

La década del cincuenta, entonces, deja el siguiente panorama en Guatemala, al menos en el ámbito que nos compete –el resurgimiento de la «teo-política» en la gestión de la colonialidad–: a) reapropiación del poder político por los sectores conservadores (oligarquía, militares e Iglesia católica) y anticomunistas; b) prerrogativas atribuidas a la Iglesia católica por la nueva constitución de 1950; c) gestión católica de la colonialidad –«reconquista cristiana» o «nueva cristiandad» según Jorge Murga (2006)– a través de Acción Católica, teniendo en el «catequista» a uno de sus principales agentes; d) clero extranjero que entienden la «evangelización» como ataque a la «religión tradicionalista» local[215], expresión de la re-articulada

215 Según Bendaña Perdomo (2010: 242), "en 1955 los religiosos ya son más del 66% del personal apostólico, cuando 10 años antes no llegaban al 33% con respecto al Clero secular nacional. 200 años después se

gestión de la colonialidad del saber y del ser por parte de la «teo-política» revitalizada; e) conformación de lo que se convertirá en la Conferencia Episcopal Guatemalteca, cuyo protagonismo y compromiso sociopolítico será relevante en las siguientes décadas –el mensaje y exhortación pastoral de 1957 inaugurarán el proceso de colegialidad episcopal–[216]; f) debilitamiento y persecución de las iglesias evangélicas acusadas de complicidad con los gobiernos revolucionarios y su posterior rearticulación. La década de 1950, sin embargo, no terminará sin alguna premonición de la futura dinámica sociopolítica y religiosa local y continental: el triunfo de la revolución cubana en enero de 1959.

Lo tratado en este apartado ha pretendido dar razón de la re-animación de la «teo-política» en un contexto [post-]colonial. En la década venidera, que trataremos a continuación, el catolicismo latinoamericano, y con él el guatemalteco, trasmutará significativamente la comprensión de su rol histórico –esto ejercerá un influjo importante en

revierte el proceso que se tuvo a mediados del siglo XVIII con la secularización de las parroquias, esta vez las parroquias atendidas por el Clero secular pasan temporalmente a manos de los religiosos, hasta que se consoliden las diócesis y tengan su propio Clero".

216 Posterior al asesinato de Castillo Armas en 1957, las relaciones Iglesia-Estado se complicarán debido a las desavenencias entre el arzobispo y el presidente electo Ydígoras Fuentes [presidente de 1958-1963]. El presidente se abroga, con el consentimiento del nuncio apostólico, la potestad de autorizar o no cualquier comunicado o escrito eclesial. En 1957, el *episcopado guatemalteco* publicó dos exhortaciones pastorales, una el 6 de agosto y la otra el 29 de octubre, que invitaban a los católicos a ejercer un sufragio coherente con el catolicismo de la época y se les recordaba "que la doctrina comunista está condenada por la Iglesia y que por lo tanto, es imposible pertenecer a la Iglesia y profesar el comunismo" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 5) Ydígoras Fuentes, si bien también anticomunista, se propuso frenar la abierta intromisión eclesial en asuntos políticos.

la irrupción del «movimiento maya», como veremos más adelante [cap. 3]–. Además, en dicha década se definirán los eventos que marcarán a Guatemala durante más de tres décadas: el conflicto armado interno (1960-1996).

2.3.3. ¿«Teo-política» anti-sistémica?

La emergencia de dictaduras militares, apoyadas por la anticomunista doctrina de seguridad nacional norteamericana, marcará la dinámica política, social y religiosa de las últimas décadas del siglo XX. En Guatemala, por ejemplo, el inicio del movimiento revolucionario armado (1960) y los esfuerzos gubernamentales de su disolución movilizarán y transfigurarán a la sociedad guatemalteca. La Iglesia católica, a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), sufrirá una compleja transmutación. La relevancia de la *Doctrina Social de la Iglesia* –pretendida alternativa al capitalismo imperante y a la amenaza comunista– movilizará a nuevos compromisos políticos y sociales. La traducción latinoamericana de los lineamientos del Concilio a través de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) dará un cariz distinto al catolicismo de la segunda mitad del siglo XX. Las bases locales afianzadas por Acción Católica será el principal vehículo para la transmisión de las renovadas perspectivas eclesiales. Los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II, una teología que orienta hacia el compromiso sociopolítico, la presencia del clero extranjero, la conformación de nuevas agrupaciones católicas –muchas de las cuales tienden a la promoción del ser humano y a la crítica de las estructuras de poder, tal el caso de los *Cursillos de Capacitación Social*–, nuevos procesos de formación de «catequistas» y «agentes de pastoral», entre otros aspectos, redefinirán al catolicismo guatemalteco. Estos acontecimientos harán que a fines de los

años setenta, según el historiador Bendaña Perdomo (2001: 98-99) puedan identificarse cuatro vertientes al interior del catolicismo: "catolicismo popular": compuesta por guatemaltecos analfabetas y formados por la costumbre y el hábito religioso (conforma el 60% de la población católica); "catolicismo tradicional": de tendencia dualista, conservador, anticomunista y de visión jerárquica del catolicismo, compuesta por las clases pobres y medias (representa el 25% del total de los católicos); "catolicismo reformista": "[q]uieren la paz pero sin que se toquen a fondo las causas que la impiden", comprende la realidad a partir del paradigma desarrollista, agrupa a los nuevos movimientos católicos tales como *Cursillos de Cristiandad*, *Renovación Carismática*, *Neo-catecumenado*, entre otros (10% de los católicos guatemaltecos); "catolicismo progresista": ve con recelo la estructura jerárquica de la Iglesia, proclaman la opción por los pobres y por las víctimas del sistema (5% de la población católica).[217] Nueva teología, campañas de alfabetización, la sistemática formación de líderes comunitarios, la «promoción humana» y la defensa de los derechos de pobres y excluidos fueron, en parte, las causas de esta diversificación. En una década, el catolicismo homogéneo de la cristiandad se trasmuta en plural. Jorge Murga (2006: 114) sintetiza este cambio de la siguiente manera:

> Este fenómeno generalizado [racismo y exclusión del indígena] históricamente dentro de la sociedad

217 Enrique Dussel (1986: 60-61) sintetiza de forma similar las vertientes en tensión durante la década del sesenta y de los años venideros en Latinoamérica: "La tensión se establecerá, entonces, no ya entre iglesia conservadora, tradicionalista y modernizante; sino entre progresistas, modernizantes o 'desarrollistas' –con apoyo de los tradicionalistas–, pero todavía no suficientemente organizados, y los movimientos comprometidos con la liberación."

> guatemalteca vino en alguna medida a ser confirmado y reforzado por la actitud de los sacerdotes responsables de la "reconquista" y asumido como tal por los primeros convertidos al «verdadero» cristianismo. Sin embargo, y como una ironía de la vida, tan sólo algunos años después otra generación de sacerdotes con una visión totalmente distinta de sí y del otro, organizan estructuras de formación de dirigentes –catequistas, agentes de la palabra, asistentes sociales, personal paramédico, etc.– y a través de procesos serios de concientización y politización se invierte la percepción que muchos indígenas tenían de sí, de su historia y de su cultura, iniciando un proceso de toma de conciencia de sí, de autovalorización y politización creciente.

Esta "ironía de la vida" aún recoge rasgos de colonialidad, como cierto tutelaje sobre los mayas. Sin embargo, la solidaridad con los pobres y víctimas del sistema, que implica la confrontación con las instituciones de poder –finqueros, militares, oligarquía, etc.–, será algo nuevo, al menos durante el siglo XX. El «catolicismo progresista» propiciará la politización de sus miembros como parte de la «evangelización».[218] El influjo de la II –Medellín, 1968– y III –Puebla, 1979– *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* y de la *teología de la liberación* estimularán la conformación de subjetividades incompatibles al sistema imperante. Sin tener la intensión de identificar el *Mensaje del Episcopado Guatemalteco* del 9 de mayo de 1967 con el «catolicismo progresista», puede afirmarse que este *Mensaje* se convierte en hito del reposicionamiento del episcopado

218 En 1967, el Gobierno descubrió la participación directa de tres misioneros Maryknoll en actividades de la guerrilla. Aunque fueron expulsados, las sospechas del Gobierno sobre los miembros de la Iglesia católica, especialmente sobre aquellos que realizan «promoción social», se incrementarán (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 116-117).

guatemalteco frente a la violencia que se desata en el país durante el gobierno de Julio César Méndez Montenegro [1915-1996, presidente de 1966 a 1970], quien en 1966 lanzó una ola de represión y asesinato contra organizaciones populares y eclesiales[219]: "No podemos permanecer indiferentes, mientras poblaciones enteras son diezmadas" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 50).

El *Mensaje* tiene tres fuentes de inspiración: la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*, de marzo de 1967, *La Constitución Dogmática sobre la Iglesia –Lumen gentium–* del Concilio Vaticano II y la *Doctrina Social de la Iglesia*. En el *Mensaje* se realiza el análisis de la realidad a través del método que un año más tarde será común a partir de *Medellín* (1968). Este método, que coincide con las tres partes en las que se divide el *Mensaje*, consiste en «ver» ("Buscando las causas"), «juzgar» ("Tres posibles formas de solución") y «actuar» ("Puntos concretos de Acción"). La primera parte establece las causas estructurales que han llevado a unos y a otros a la radicalización de sus posturas: una economía "tremendamente injusta y desequilibrada"; "la actual distribución injusta de la renta nacional"; el hecho

219 "En un clima de creciente Guerra fría, la situación de violencia política tuvo un momento culminante en 1963, año del golpe de Estado del coronel Enrique Peralta Azurdia, el primero en América Latina en justificarse en la lucha abierta contra el comunismo. Luego, bajo la fachada civil del gobierno del Licenciado Julio César Montenegro (1966-1970) y de los posteriores gobiernos militares, el régimen de terror se entronizaría hasta la firma de la paz en 1996. Al final, en sus cuatro años de gobierno, Méndez Montenegro superó con creces el saldo de dolor y muerte del otro licenciado de principios de siglo, Manuel Estrada Cabrera (1898-1920). Según algunas fuentes, de 5,000 a 8,000 guatemaltecos fueron asesinados entre 1966 y 1968, sobre todo en la región del nororiente de Zacapa e Izabal" (Pinto Soria, 1999: 7).

que "algo más del 2% de la población activa posee el 70% de la tierra laborable"; el analfabetismo y "los sistemas de contratación de nuestros campesinos" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 53). Como alternativas a la "vía de la violencia" –entiéndase el camino de la revolución armada[220]– y a la "solución de mano dura", que no duda "en tildar de comunista cualquiera –individuo o entidad, incluso a la Iglesia– que abogue a favor de la justicia, de una mejor distribución de los bienes, de un trato más humano a los trabajadores" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 55), la Iglesia propone el «desarrollo integral» del ser humano[221], que supone la "función social de la propiedad" como opción "frente a las desviaciones del liberalismo que

220 En 1960 tiene lugar el levantamiento de un grupo de jóvenes militares inconformes con los sucesos de 1954 y de las acciones del presidente militar Ydígoras Fuentes (1958-1963), quien permitió en suelo guatemalteco el entrenamiento de tropas para la invasión de Bahía de Cochinos en Cuba. En diciembre de 1962 surgen las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), lideradas por Luis Augusto Turcios Lima y Marco Antonio Yon Sosa, que cuentan con la base social organizada durante años por el Partido Guatemalteco del Trabajo. En 1967 se organiza una sangrienta contraofensiva militar –iniciando la «época de la violencia»–. Secuestros, «desapariciones», asesinatos y el surgimiento de grupos paramilitares lograron eliminar la base social del movimiento. En 1968, la derrota militar y desarticulación de la primera fase de la guerrillera es alcanzada. En 1970 dará inicio la revitalización del movimiento guerrillero. La Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), desde 1971, y el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), desde 1972, serán algunas de las organizaciones guerrilleras que protagonizarán la segunda fase.

221 «Desarrollo integral» inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente la *Populorum Progressio* de Pablo VI. Enrique Dussel (1986: 35-36) contextualiza esta tendencia de los años sesenta de la siguiente manera: "En América Latina la 'Alianza para el Progreso' (1961), en medio de la llamada 'Década del desarrollo' (1955-1965), indica un momento de optimismo capitalista dependiente. El papa Juan XXIII lanzaba *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963)

defiende, como ley suprema y única, el derecho de propiedad y ante las exigencias del socialismo y del comunismo, que niegan tal derecho" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 60). En el apartado referente a las «acciones» emerge la propuesta de una «reforma agraria»[222], fundada en la evidencia de "una mala distribución de la propiedad, inmensas extensiones de tierra inculta o deficientemente cultivada" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 65). La propuesta contradice radicalmente la postura de la jerarquía católica de la década anterior. Se propone, además, acciones encaminadas al «cooperativismo», la alfabetización y la denuncia de la explotación de los campesinos (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 64), todas inspiradas en el lema: «desarrollo integral».[223]

El 29 de enero de 1970, los obispos guatemaltecos publican *Documento Final de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Guatemala,* que se ocupa de tres temas: "la obra Evangelizadora y Catequizadora de la Iglesia en Guatemala", "la actividad de la Iglesia en la promoción social de los guatemaltecos" y orientaciones sobre "la presencia de los apóstoles idóneos" (Conferencia Episcopal de Guatemala,

---

que dieron vuelo a una renovación en los compromisos políticos en América Latina. El mismo papa hablaba de la 'Iglesia de los pobres'."

222 Una propuesta, al parecer, un tanto común entre los obispos latinoamericanos de los años sesenta (cfr. Dussel, 1986: 40-42)

223 Dos años más tarde, 1969, sigue presente este criterio de discernimiento de la realidad (cfr. Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 79). El Mensaje está firmado por los obispos de entonces. Dos de ellos serán protagonistas de los nuevos derroteros en la «opción por los pobres» que hará la Iglesia unos años más tarde: Próspero Penados del Barrio [1925-2005, arzobispo de Guatemala de 1983 a 2001] y Juan Gerardi [1922-1998]. Las opciones de estos obispos se fraguaron en este contexto intelectual y en el de una violencia sistemática contra la población guatemalteca.

1997: 82-91). Dos son los aspectos relevantes del *Documento*. Por un lado, la presencia de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), especialmente las referidas al tema de la *Justicia y los Sacerdotes*. Por otro, aparece un nuevo léxico: el tema del «desarrollo» sede su lugar al de la «liberación»[224]– mencionado en tres ocasiones[225]– al referirse a «la labor de la Iglesia». La «liberación» representa una dinámica distinta al interior de la jerarquía católica. Este compromiso liberador adquiere dos expresiones en el *Documento*. La primera: la Conferencia Episcopal reconoce la violencia ejercida sobre los «indígenas» por medio de la evangelización durante las décadas anteriores –"constatamos que muchas veces, por falta de una debida preparación misionera, se ha pretendido usar métodos inadecuados en la evangelización de nuestras grandes masas indígenas" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 84).[226] La *cristiandad* de los años cincuenta

224 Según Dussel (1986: 36), "[e]s en este tiempo [segunda mitad de los años sesenta] que la 'teoría de la dependencia' comienza a cuestionar teóricamente al 'desarrollismo' mostrando la necesidad no de *reformas* sino de una *liberación* estructural continental."

225 1) "La fuerza transformadora del Evangelio, consciente e íntimamente aceptado, debe necesariamente traducirse en una vida comprometida, que lleve a la *total liberación del hombre*." 2) "[…] el Departamento de Promoción Social del Episcopado de Guatemala, que tendrá la responsabilidad primordial de coordinar y de encauzar todas las inquietudes anhelos y esfuerzos de la Iglesia guatemalteca, en el cumplimiento de su *misión liberadora del hombre*." 3) "[…] dediquemos con renovado esfuerzo lo mejor de nuestras energías y medios a la formación de sacerdotes y religiosas guatemaltecos, que puedan continuar *la labor evangelizadora y liberadora de la Iglesia*" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 85, 86, 87. Énfasis añadido).

226 Hacia 1973, se inició con la «pastoral indígena», un esfuerzo de la Iglesia por encaminar una evangelización que valora la cultura maya. Ya en 1972 habían iniciado los «seminarios indígenas», en los que

"que se apoyaba en el Estado para realizar sus acciones (enseñanza religiosa en las escuelas del Estado, capellanes militares, subvenciones para templos, etc.) entra en crisis, y el modelo de una *Iglesia de los pobres* se abre camino" (Dussel, 1986: 39). Si bien se mantiene, como en muchos otros documentos eclesiales, el tono paternalista y tutelar –"nuestras grandes masas indígenas"–, por vez primera se tiene en consideración la violencia que la «evangelización» origina al interior de las comunidades mayas. En los años venideros, la idea de la «inculturación», o la evangelización con pertinencia cultural, será la solución encontrada. La segunda: la constatación de las consecuencias de la opción por la promoción humana y la lucha por la justicia:

> Para terminar este capítulo [titulado: III. Tres temas], queremos decir a los cristianos –sacerdotes religiosos y laicos– comprometidos en el noble campo de la promoción integral de los guatemaltecos, que los Obispos estamos dispuestos a respaldar sus esfuerzos especialmente en los momentos de persecución por la justicia, siempre que sus actitudes respondan a un auténtico sentido evangélico (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 86).

El tema de «la persecución» aparece recurrentemente en los documentos de la Conferencia Episcopal. La lucha por la «justicia» y la «liberación» acarreará violentas consecuencias a este «catolicismo progresista». La labor desarrollada por sacerdotes extranjeros entre las comunidades mayas del occidente guatemalteco –principalmente el fomento de «cooperativas»– conllevará la persecución y su expulsión, iniciándose así los enfrentamientos de la Iglesia católica con el Estado. Los comunicados y boletines de prensa de la

participan líderes mayas de diferentes grupos étnicos (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 121).

Conferencia Episcopal del año 1974 dan testimonio de estas tensiones (cfr. Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 102-109).[227] Esto ejemplifica la transformación eclesial del período que va de 1959 a 1972, durante el cual se pasa, en palabras de Enrique Dussel (1986: 60), "[d]el 'desarrollo' a la 'liberación'":

227 Para 1966, el 85% de total de sacerdotes son extranjeros (Calder 2004: 97). Sobre el «éxito» de las cooperativas y recelos de los ladinos locales ver Adams, 1970: 303. En la publicación del 13 de marzo 1974, la Conferencia Episcopal reproduce el comunicado que Arana Osorio, presidente de Guatemala de 1970 a 1974, les remitiera en relación a la expulsión de 5 sacerdotes católicos –el nombre de tres aparece en el comunicado de prensa de la Conferencia Episcopal del 5 de abril: Guillermo Price y José Towls, Padres de Maryknoll, de la diócesis de Huehuetenango; Secundino Varela, Misionero del Sagrado Corazón, de la diócesis del Quiché (cfr. Conferencia Episcopal de Guatemala, 1999: 119-120). En el comunicado se amenaza con cancelar la residencia a todo sacerdote "que olvidando que la misión de la Iglesia está sobre intereses temporales" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 105), infrinja las leyes nacionales. Como respuesta a este «recordatorio» la Conferencia Episcopal, en un mensaje al "Pueblo de Dios" del 20 de marzo, afirma: "El dualismo Iglesia-sociedad se ha terminado para la Iglesia: al proyectarse sobre las realidades sociales, no lo hace para salvaguardar sus posiciones sino para liberar y defender al guatemalteco de sus distintas esclavitudes" (Conferencia Episcopal Guatemalteca, 1997: 113). Agregando: "Queremos recordar al pueblo de Dios que nuestra pastoral comienza a comprender que la *evangelización liberadora* y el juicio profético de nuestra Iglesia sobre la sociedad, *tienen necesariamente implicaciones políticas.* Que en la situación histórica del País nuestra acción pastoral tiene necesariamente una nueva vertiente so pena de dejar al Evangelio fuera de la historia. Paradójicamente, en la medida que la Iglesia fue abandonando la intervención en la política partidista, creció su influencia e inspiración en política en su sentido original: que consiste en *procurar el bien común propiciando una situación, en la que prevaleciendo la paz y la justicia el hombre pueda desarrollarse integralmente*" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 113-114. Énfasis añadido).

> En este período contemplamos el pasaje de un modelo de "Nueva Cristiandad" (la Acción Católica, la Democracia Cristiana serían sus mejores exponentes) a un compromiso de la iglesia con el mismo pueblo explotado de los pobres (Comunidades Eclesiales de Base, compromiso político no confesional y frecuentemente en línea radical y hasta revolucionaria, diálogo con el socialismo, etc.): un modelo de "Iglesia de los pobres".

El punto de partida será la «opción por los pobres»; las consecuencias: persecución, disminución del número de feligreses, asesinatos, «desaparecidos», etc. Surge en este momento, en un sector del catolicismo, una cierta «actitud decolonial», es decir, "la responsabilidad y voluntad de tomar la perspectiva y puntos de vista de aquellos a quienes la existencia es cuestionada y son producidos como dispensables e insignificantes" (Maldonado-Torres, 2008: 8).[228] Una «pastoral de encarnación» –como la llama el obispo Juan Gerardi en 1973 (cfr. Conferencia Episcopal de Guatemala, 1999: 40), asesinado por el ejército de Guatemala en 1998– expresa la puesta en práctica de la «actitud decolonial». Como muchas contradicciones, vemos resquebrajarse la gestión «teo-política» de la colonialidad en Guatemala.

2.3.4. Neo-requerimiento: «necro» y «bio-política» finisecular

¿Cuál es la situación del catolicismo y el protestantismo en los años sesenta? Según Garrard-Burnett (2009:164-165),

228 Traducción con modificaciones de: "the *de-colonial attitude* […] demands responsibility and the willingness to take many perspectives, particularly the perspectives and points of views of those whose very existence is questioned and produced as dispensable and insignificant."

> [e]l ocaso de la hegemonía espiritual católica se completó, en mayor o en menor medida, en los años 60, víctima de una centenaria guerra de desgaste librada con el estado, las corrosivas fuerzas de la modernización y la agria división interna. No sorprende que el fin de esta larga hegemonía ocurriera de manera paralela con la dramática expansión de las iglesias protestantes, no de las misiones, alimentadas y dirigidas desde el extranjero, sino de las congregaciones locales y autóctonas que prometían restablecer el orden y la pertenencia, en medio de la confusión y la anomia de la década contrarrevolucionaria.

En esta década, dos acontecimientos internacionales motivaron a las iglesias protestantes norteamericanas priorizar misiones en América Latina. *Primero*: la expulsión de los protestantes de Asia permitió destinar más recursos económicos en los nuevos territorios. *Segundo:* la década del cincuenta finalizó con el triunfo de la revolución en Cuba y, con esta, el temor a la expansión comunista en la región. "Para 1960 –dice Garrard-Burnett (2009: 152)–, los conservadores cristianos en Estados Unidos habían diseñado su propia estrategia para impedir la caída de otras piezas del dominó latinoamericano: la promoción del cristianismo evangélico como alternativa ideológica al comunismo".[229] El cariz anticomunista de los nuevos grupos favorecerá su expansión en las décadas venideras. Al interior del protestantismo

229 ¿Qué perfil tenía este «cristianismo evangélico» norteamericano?: "eran una especie aparte de las iglesias protestantes ya establecidas en Guatemala y diferían de las denominaciones tradicionales en estructura, propósitos y metodología […,] las denominaciones tradicionales [las del *Sínodo Guatemalteco*, por ejemplo] se involucraban en un amplio rango de actividades como escuelas, clínicas y proyectos de traducción, mientras que los nuevos grupos […] se concentraban exclusivamente en *la evangelización*. Y muy especialmente, mientras que las iglesias establecidas se habían mantenido divididas por

guatemalteco, la década estará marcada tanto por la oleada evangelizadora de la *Misión Latino Americana* de 1962 –en la que se «convertirán» al menos 15 mil personas–, así como por el «nacionalismo protestante», que originará el «sisma» al interior de las iglesias protestantes tradicionales, propiciando el surgimiento de «iglesias nativas».[230]

Anticomunismo y *proselitismo* caracterizan la labor del protestantismo de los años sesenta: "[m]ientras aumentaba la campaña contrainsurgente [del gobierno de Ydígoras Fuentes en 1962], los evangélicos aprovechaban la oportunidad para resaltar su mensaje de ser alternativa espiritual al comunismo y de ofrecer refugio en un clima de creciente incertidumbre política y represión" (Garrard-Burnett, 2009: 154-155). Con todo, será sólo hasta 1976 que la expansión y proliferación de las iglesias protestantes,

cuestiones políticas, *las nuevas organizaciones eran metódica e inequívocamente anticomunistas*" (Garrard-Burnett, 2009: 152. Énfasis añadido).

230 Tanto las discrepancias entre algunos líderes, así como la disminución del financiamiento proveniente de las iglesias de origen (en su mayoría en Estados Unidos), llevará tanto a la independencia y nacionalización de algunas iglesias como al establecimiento de nuevas. En la capital y en las comunidades indígenas, la dinámica disgregadora fue continua. Aunque la mayoría de las iglesias protestantes tradicionales (Misión Presbiteriana, Luterana, Iglesia Nazarena, etc.) no eran «pentecostales», muchas de las «nuevas iglesias» adoptarían el pentecostalismo (cfr. Garrard-Burnett, 2009: 158).

fundamentalmente pentecostales[231], tiene lugar.[232] Tras la catástrofe del terremoto del 4 de febrero de ese año, que dejó parte del país casi en ruinas (cerca de 22,000 muertos y más de un millón sin hogar), el estilo milenarista –el anuncio de la pronta venida de Jesús, de la que el terremoto era la primera advertencia– y el trabajo de promoción humana inmediatamente después del terremoto –financiado por agencias internacionales y las «iglesias de origen»[233]– posibilitaron el afianzamiento del protestantismo entre la población. Es en este momento que muchos católicos se afilian a estas iglesias, siendo las pentecostales las que gozan de mayor popularidad, generándose, en palabras

231 El «pentecostalismo», una variedad del protestantismo evangélico, surge en los Estados Unidos a finales del siglo XIX como una variación del movimiento metodista y la incorporación de elementos religiosos afroamericanos. Entre sus características están: descentralización organizativa, carencia de una autoridad mundial, autonomía institucional, uso estratégico de los medios de comunicación de masas, un estricto código moral, servicios religiosos cargados de danzas, trances, exorcismos, llanto, etc. (cfr. Cantón, 2004: 91-92).

232 Garrard-Burnett (2009: 164) asevera que entre 1954 y 1975 no existe un aumento significativo de conversiones –de católico a evangélico–, lo que ocurre más bien es un «cambio de afiliación» –el paso de una iglesia protestante a otra. En 1970, el 60% de la población protestante estaba afiliada a una iglesia pentecostal; para 1980, excedía el 80%.

233 Al respecto, dice Garrard-Burnett (2009: 168): "A la vanguardia de estas organizaciones estaban las agencias protestantes de asistencia de los Estados Unidos, que vieron en la tragedia la oportunidad para ayudar a que Guatemala se reconstruyera físicamente y se beneficiara a nivel espiritual. En total, llegaron a Guatemala, después del desastre, más de una docena de las grandes organizaciones de ayuda humanitaria protestante, la mayoría afiliada a las organizaciones relacionadas con iglesias denominacionales y no denominacionales de Estados Unidos, como 'Worl Vision'." Y en otro lugar: "aunque su objetivo primordial en ese momento fue brindar asistencia física a los damnificados, su objetivo a largo plazo era el de 'saturar con las Escrituras' y ganar conversos por medio de la palabra y el ejemplo."

de la antropóloga española Pilar Sanchíz (1998: 43), una «pentecostalización» del protestantismo guatemalteco. A las razones anteriores, Virginia Garrad-Burnett (2009: 170-171) agrega otras tres: a) inicia la *migración hacia la ciudad* y el surgimiento de asentamientos en la periferia de la capital, en éstos "las organizaciones religiosas se convertían en una de las pocas formas de asociaciones voluntarias urbanas, accesibles a las familias de bajos ingresos"; b) *rigidez institucional del catolicismo*, que obstaculiza el acompañamiento de la población: "la encumbrosa estructura institucional de la iglesia católica la hacía un pobre competidor frente a las fluidas y altamente descentralizadas iglesias protestantes"[234]; c) *apoyo material y espiritual a los migrantes* (alimentos, hogares, programas de microcréditos, etc.). Esta cercanía a la población empobrecida emparenta a las iglesias pentecostales con el «catolicismo progresista», la radical diferencia reside en su pretendida neutralidad política. Esto será decisivo en los años ochenta. Según Pilar Sanchíz (1998: 44),

> [c]uando un sector del catolicismo guatemalteco hizo su opción por los pobres[235], se establecieron claras relaciones

234 Agrega Garrard-Burnett (2009: 171): "Para 1978, la relación entre los sacerdotes católicos y los creyentes en las áreas de bajos ingresos de la capital de Guatemala era de uno por cada 30 mil habitantes."

235 El 15 de mayo de 1981, la Conferencia Episcopal de Guatemala hace público un informe sobre la realidad social guatemalteca: "[…] el 2% de la población posee el 72% de la tierra. En cuanto a los ingresos, el 80% de la población total gana menos de setenta y siete centavos diarios (Q 0.77), y el 15% apenas gana para comer. Sobre el empleo, señalan que el 20% de la población económicamente activa está sin trabajo, y el 54% se encuentra subempleada. Sobre salud, el promedio de vida del hombre guatemalteco en el área rural es de 41 años, y en el área urbana de 56 años. En el año 1978, faltaban aproximadamente 77,000 viviendas en un país que alcanzaba los 6,000.000 de habitantes. En cuanto a educación, unos 600,000 niños en edad escolar, no van a la escuela ni reciben ningún tipo de educación. De

> entre los grupos protestantes y las élites cívico-militares, sobre todo durante el gobierno del general golpista Efraín Ríos Montt (1982-83), miembro de la Iglesia neopentecostal Verbo. Desde entonces, ser católico y defensor de los pobres era para el gobierno la seña de identidad de un "comunista" […].

Esta cita nos introduce a nuestro punto: si las iglesias pentecostales trabajan entre los más pobres, las «neopentecostales»[236] tienen como destinatario a profesionales y oligarcas. Las iglesias neopentecostales, además, debido al carácter social y al rol político de sus miembros, jugaran un papel *legitimador* de la política nacional –sobre todo la contrainsurgente– en los años

---

cada diez guatemaltecos, solo cuatro saben leer y escribir. El 63,3% de la población mayor de siete años es analfabeta" (Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: 218)

236 "Surgido de las iglesias pentecostales, en sus comienzos no se diferenciaba de ellas por cuestiones doctrinales, sino por la posición social de sus adeptos, pertenecientes a la burguesía industrial y a las nuevas capas medias profesionales. Poco a poco, sin embargo, este sector fue adaptando su doctrina a las necesidades de la clase alta" (Sanchíz, 1988: 52). Manuela Cantón (2004: 106, nota 12), antropóloga especialista en la expansión de las iglesias protestantes en Latinoamérica, agrega: "La novedad que representan estas iglesias consiste en que promueven una reglamentación ética menos rígida de la vida de los conversos […]. Esta suavización de las exigencias acabó favoreciendo, en los años ochenta, la paulatina incorporación de las clases media y alta a las nuevas iglesias […] Así, en esas iglesias empezaron pronto a congregarse individuos y grupos pertenecientes a los sectores más elitistas de la sociedad guatemalteca […] con una visión clara sobre la necesidad de participar en la política nacional y desmarcarse así del carácter *apolítico* que venía caracterizando al protestantismo evangélico." Las iglesias neopentecostales, además, acentúan una "teología de la prosperidad", según la cual Dios recompensa a sus fieles con prosperidad material (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 202, nota 16).

ochenta. Entre sus miembros habrá dos mandatarios: el general Efraín Ríos Montt [1982-1983] y Jorge Serrano Elías [1991-1993]. Según Garrard-Burnett (2009: 181):

> Los oficiales del ejército de Guatemala no pasaron por alto el crecimiento de las iglesias evangélicas y visualizaron en el surgimiento protestante una oportunidad para establecer una nueva base política; el gobierno de Lucas comenzó a buscar apoyo. Ya en 1980, Lucas [García, presidente de Guatemala de 1978-1982] abría la mayoría de actos públicos con la oración de un pastor protestante.

Efraín Ríos Montt, miembro de la iglesia neo-pentecostal *Iglesia del Verbo* desde 1977, el día del golpe de Estado contra el general Romero Lucas García (23 de marzo de 1982), se dirigió a la población con las siguientes palabras: "Estoy confiando en Dios, mi señor y mi Rey, de que me ilumine, porque solamente El pone y solamente El quita autoridad" (en Garrard-Burnett, 2010: 54).[237] En su régimen de 17 meses se cometerá el 43% de un aproximado de 200,000 asesinatos y «desapariciones» que dejó los 30 años de conflicto armado (1960-1996)[238], del que más del 83% eran mayas. Después de 100 días de su mandato, tiempo en el cual se llevó a cabo una campaña contrainsurgente que produjo al menos 69 masacres en comunidades mayas, el Gobierno

237 En Garrard-Burnett (2010) las citas de Ríos Montt han sido traducidas al inglés por la autora, por ello se utiliza la versión en español de las mismas disponible en, también de Garrard-Burnett, *Los discursos de domingo de Efraín Ríos Montt: ¿Un discurso evangélico?* (<http://goo.gl/ViOAq).#sthash.q4PlpYZN.dpuf>. Fecha de consulta: 26/07/2014).

238 Los datos de esta sección provienen de Garrard-Burnett, 2010: caps.1 y 3, y que a su vez son tomados de la *Comisión de Esclarecimiento Histórico* (*Guatemala, memoria del silencio*) y del proyecto de *Recuperación de la Memoria Histórica* del arzobispado de Guatemala, ambos publicados en 1998.

ofreció un mes de amnistía (anunciado el 27 de mayo, y que entraría en vigor el 1 de junio de 1982, extendiéndose hasta al 30 del mismo mes) a «los enemigos del estado». El 20 de junio, Ríos Montt explicaba el sentido de la amnistía "… [Y]o quisiera decirles… que la amnistía quiere decir perdón, la nación en aras de la unidad de la familia pretende perdonar, quiere perdonar, está extendiendo su mano, la patria su brazo, su regazo para que vuelvan a ella sus hijos […]" (en Garrard-Burnett, 2010: 70). Diez días más tarde, el 30 de junio, anunciaba:

> Óigame bien, guatemalteco, vamos a combatir la subversión por los medios que quieran, … totalmente justos, a la vez con energía y rigor… Estamos dispuestos a cambiar Guatemala, estamos dispuestos a que reine la honestidad y la justicia, paz y respeto para aquellos que son pacíficos y respeten la ley: prisión y muerte para aquellos que siembran el crimen y la violencia […]. (En Garrard-Burnett, 2010: 70)

El «perdón» ofrecido por la amnistía convierte en «culpables» a quienes la rechazan y, a su vez, en «redentoras» las acciones militares – "totalmente justas"– venideras, todo en nombre de la "honestidad, justicia, paz y respeto". A finales del siglo XX, de la misma manera que en el siglo XVI [cfr. 2.1.2.], se pone en práctica un *nuevo requerimiento*. El «ego conquiro» –elegido por Dios– vuelve a justificar y legitimar la masacre en «nombre de Dios». El «ego conquiro» es el misionero de «la paz, la ley, el orden, la justifica», es decir, de la «Nueva Guatemala», anunciada por Ríos Montt en los televisados «discursos de domingo», conocidos como «sermones» (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 60-61). La «teo-política» reaparece en los años ochenta justificando las «necro-políticas» de Estado, pero también una «bio-política». Finalizada la amnistía, comienza un nuevo ciclo de

masacres, combinadas esta vez con la instauración de «polos de desarrollo» o «aldeas modelos» –especie de campos de concentración para los sobrevivientes de la política de «tierra arrasada» (en la que casas, cultivos, poblados y, literalmente, personas desaparecen con el fin de «quitarle agua al pez», es decir, desestructurar la supuesta base popular de apoyo a la guerrilla), donde se recibe vivienda, comida, trabajo, «castellanización», todo bajo estricta vigilancia del ejército y las «patrullas de autodefensa civil» (cfr. Garrard-Burnett, 2010: 71-74)–. Esta era la primera fase –anunciada como *Fusiles y frijoles*– del plan militar contrainsurgente *Victoria 82*, que dejará más de 440 aldeas destruidas, miles asesinados y más de un millón en el exilio.[239]

La cotidianidad del sub-alter es dominada por la guerra y la amenaza de la muerte. El «escepticismo misantrópico» subyace a la actitud colonial del «ego conquiro», ahora militar y misionero. El sub-alter sigue experimentando la violencia del mundo moderno/colonial, su existencia es la de un «condenado a muerte» por casi 500 años. La «retórica de la modernidad», a su vez, sigue justificando y legitimando la «condena» y el «sacrificio» del sub-alter en nombre de «la civilización», «la paz y la justifica», en «nombre de Dios».[240]

239 Detalles del plan pueden consultarse en Schirmer, 2001: caps. 2 y 3.

240 En artículo de un periódico local, con fecha 20 de enero de 1983, Ríos Montt seguía afirmando "Dios me puso aquí" (Garrard-Burnett, 2010: 69). Una vez ya no en el poder, seguía justificando lo ocurrido en tono mesiánico: "Christians had 'paid more attention to [the massacre reports in] the *New York Times* and the *Washington Post* than to the Word of God', he lamented, 'that is a sign of the last days because we didn´t believe each other'" (en Stoll, 1988: 114).

2.4. Conclusión

Hemos realizado un sintético recorrido por la historia de la producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas. El sub-alter surge como producto del «escepticismo misantrópico» o «actitud colonial» del «ego conquiro» y de una «teo-política» colonial que *legitima* el asesinato (dimensión «necro-política») y el modo de organizar la cotidianidad de los sobrevivientes (dimensión «bio-política). El «requerimiento» del siglo XVI inauguró una importante estrategia del mundo moderno/colonial: la referencia a un «allá» –Dios, el progreso, la nación, la «Nueva Guatemala»– que, por un lado, ofrece la «redención» –vía la evangelización, la modernización, la ladinización, la proletarización– para quienes «escuchan» y «acatan»; por otro lado, convierte en «culpables» a quienes la rechazan. Unos y otros, sin embargo, están «condenados» a los designios del «allá» y sus testaferros. El «allá» es solipsista, modelo de existencia, poseedor de la verdad y de los medios para «redimir» la deficiente existencia del sub-alter que habita el «acá». El «allá» se hace presente y busca instaurarse en el «acá» por medio de sus «mensajeros» (doctrineros, intelectuales, las ciencias sociales funcionales, el revolucionario, el militar-misionero, etc.).

El sub-alter, vimos, es traído a la existencia en el siglo XVI como un sub-ser, deficiente, bárbaro: «indio». En los siglos posteriores, la consideración del «indio» como «rémora» para el progreso, para la nación, para la revolución y/o para la paz es el modo en que la sub-alteridad de los mayas se reproduce. Las ciencias sociales funcionales seguirán haciendo uso de la retórica del «requerimiento» –o «retórica de la modernidad» que posibilita la gestión de la colonialidad en contextos [post-] coloniales–: en nombre del «allá» se *legitima* el tutelaje del sub-alter. Incluso las ciencias sociales «críticas» continuarán haciendo uso de esta retórica y acentuando la sub-alteridad –

esta vez ya no sólo la de los mayas– a través del ejercicio de un explícito o sutil «escepticismo misantrópico». El pretendido escepticismo crítico de las ciencias sociales guatemaltecas dista de un radical «escepticismo decolonial». La «actitud decolonial» es aún incipiente en su práctica epistemológica y opciones ético-políticas. De todas maneras, hacia finales del siglo XX, algunas de estas ciencias sociales «críticas» comienzan a visibilizar los mecanismos de producción y gestión de la sub-alteridad y, aún más importante, a reconocer la praxis decolonial *de* los mayas.

Una mirada histórica, como la ensayada anteriormente –de aquí el sentido del recorrido elaborado para nuestra argumentación–, permite *comprender* el *contexto* moderno/colonial que *da sentido* a lo que trataremos a continuación [caps. 3 y 4]. Las décadas venideras develarán el ímpetu decolonial que subyace a la lucha, resistencia y supervivencia maya desde el siglo XVI. Éste ímpetu decolonial, complementado por estrategias interculturales, es el que anima la producción de alternativas al mundo moderno/colonial a finales del siglo XX por parte de hombres y mujeres mayas [cap. 3]. Sólo el «escepticismo decolonial» practicado por éstos/éstas logrará des-ocultar la colonialidad del poder, del saber y del ser en Guatemala. Un *proyecto intercultural-decolonial maya* irá adquiriendo perfil al menos desde inicio de los años ochenta. El *pensar* que produce dicho proyecto será también intercultural y decolonial. Un *pensar intercultural-decolonial* pondrá en entredicho el rol de las ciencias sociales «críticas» y develará sus sutiles mecanismos de reproducción de la sub-alteridad. Es el momento de dar cuenta del *proyecto maya intercultural-decolonial* que busca desmantelar del mundo moderno/colonial y la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos».



Rox Tanaj - Capítulo 3

Irrupción de la decolonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala: el proyecto maya intercultural-decolonial

¡Oh hijos nuestros! Nosotros ya estamos por volver, ya estamos por regresar a nuestro país, nuestro gobierno ya está en su sitio y se manifiesta en el cielo. Vamos a emprender nuestro regreso, porque nuestra misión ya ha sido cumplida y nuestro días están ya terminados. Acuérdense de nosotros, no nos borren de su memoria, ni nos olviden. Miren sus casas, su patria, vivan y multiplíquense en este lugar y continúen nuestro camino, para volver a ver el lugar de donde venimos.

Popol Wuj (En Cojtí, 2006)

To produce knowledge is to accept the risk of putting to the test our beliefs and our ignorance without reducing what we do not know to what we already know and without dismissing as irrelevant what we cannot describe because we ignore it, but it is also to exercise prudence and precaution when dealing with unknown or with the possible consequences of ours actions.

Santos, Nunes y Meneses (2007: xxxi)[241]

241 "Producir conocimiento conlleva el riesgo de poner a prueba nuestras creencias y nuestra ignorancia sin reducir lo que no conocemos a lo

En 1970, los autores de *Guatemala: una interpretación histórico-social* habían develado en el mundo académico las obliteradas «luchas históricas» de los mayas y dado noticia de la "movilización económica, comercial y cultural" del «colonizado» –el «indígena»– que "empieza su liberación con sus propias fuerzas". Esta «movilización liberadora» –emprendida también por una minoritaria «burguesía indígena»– no sólo ponía en entredicho el pronóstico «científico» promulgado por el historiador marxista Severo Martínez Peláez en *La patria de criollo* acerca de una «lenta desindigenización proletarizante» del «indio», sino que reflejaba la "fuerza latente de los pobres, campesinos sin tierra, asalariados, artesanos" (Guzmán Böckler y Herbert, [1970]1975: 161-163; [cfr. 2.2.3-2.2.4.]). En 1971, la *Declaración de Barbados I*[242], a un año de la publicación de *Guatemala: una interpretación histórico-social* y en concordancia con su diagnóstico sobre la praxis liberadora «indígena», si bien haciendo referencia a la «población indígena no-andina» de América del Sur, afirmaba:

> Es necesario tener presente que *la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación*. Cuando elementos ajenos a ella pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de

que ya conocemos y sin descartar como irrelevante lo que no podemos describir por ser para nosotros ignoto; producir conocimiento, entonces, consiste en ejercitar la prudencia y precaución al tratar con lo desconocido o con las posibles consecuencias de nuestros actos." (Traducción propia)

242 Producto del simposio *Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina*, que tuvo lugar en Barbados, organizado por el antropólogo austriaco Georg Grünberg. En él también participan los antropólogos latinoamericanos Darcy Riberio (Brasil), Guillermo Bonfil Batalla (México) y Stefano Varese (Perú), entre otros, con el fin de discutir la situación de los «grupos indígenas» del sur no-andino del continente.

> liberación, se crea *una forma de colonialismo* […]. *En esta lucha, que no es nueva,* se observa hoy la aspiración de *realizar la unidad pan-indígena latinoamericana* […]. La transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos *la creación de su propio destino*. (En Documentos, 1979: 11. Énfasis añadidos)

Años más tarde, la *Declaración de Barbados II,* de 1977, elaborada por los miembros de «movimientos y organizaciones indígenas» participantes en la reunión de trabajo *Movimientos de Liberación Indígena en América Latina*[243], y entre quienes se cuenta a un anónimo «miembro del Movimiento Indio de Guatemala», constataba las afirmaciones de Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. En *Barbados II* se afirma:

> Hermanos Indios:
>
> […] [E]l problema de nuestra población se resume así: […] 1. Una situación de dominación cultural y física cuyas formas de ser van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla, hasta el peligro de extinción […] 2. Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de: las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales. […] Como consecuencia de la situación actual de nuestro pueblo y con el objeto de trazar una primera línea de orientación para su lucha de liberación se plantea el siguiente gran *objetivo*: […] *Conseguir la unidad de la población india* […] *A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y*

243 En la reunión participan también los antropólogos Stefano Varese, Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil Batalla, Jean-Loup Herbert y Georg Grünberg, entre otros.

> *tratar de dar culminación al capítulo de colonización* (En Documentos, 1979: 391).

Por otra parte, en Guatemala, las masacres y el genocidio en las comunidades mayas que los regímenes militares de Romeo Lucas García y el «elegido de Dios» Ríos Montt cometen a inicio de los años ochenta [cfr. 2.3.4.] se convierten en una especie de *negativa constatación* de lo previsto por Guzmán Böckler y Herbert. ¿Qué hizo reactivar la «necro-política» estatal contra el sub-alter? ¿Desafiaba el sub-alter las estructuras del mundo colonial imperante? ¿Llegaba a su ocaso el mundo colonial, legitimado por la «retórica de la modernidad», en el que doctrineros, políticos, antropólogos, revolucionarios, etc., producen y gestionan la sub-alteridad de los mayas? ¿Emergía un proyecto otro al de la colonialidad? ¿Peligra en «devenir fábula» el «mundo verdadero» de los dominadores?

Si hasta aquí nos hemos ocupado del pensar que orienta nuestra reflexión (el *horizonte de interpretación* [cap. 1]) y del proceso de producción y gestión de la sub-alteridad de los mayas (el *lugar* histórico o *contexto* [cap. 2]) –dos momentos indispensables de nuestro sendero hermenéutico [cfr. Introducción]–, será la irrupción del proyecto maya intercultural-decolonial «lo que nos da para pensar» en adelante. ¿Qué tipo de pensamiento surge a partir de la experiencia de explotación, exclusión y des-humanización sufrida por siglos? ¿Qué proyecto eclosiona cuando la "perpetua e impotente crisálida de hombre" (Martí, 1953: 794), "bestias relajadas por el aguardiente, la chicha y el ardor del trópico" (Asturias, 1971: 62) toman la palabra, se apropian de sus memorias de lucha y de las herramientas del colonizador para des-ocultar la colonialidad? En los años ochenta se reactualiza un largo proceso de luchas y

resistencias mayas contra el mundo moderno/colonial. En esta década, el «escepticismo decolonial» maya –"el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador" (Maldonado-Torres, 2007: 158)– irrumpe para poner al descubierto el mundo colonial que produce y gestiona la sub-alteridad [3.1.]. Esta irrupción es, además, el fruto de diversas articulaciones locales (entre los mismos mayas, entre mayas y organizaciones revolucionarias no-mayas) e internacionales (entre mayas y académicos, entre mayas y otros indígenas del continente y del mundo) conformadas al menos desde la década del setenta. Estas articulaciones, la memoria decolonial maya y el «escepticismo decolonial» harán eclosionar la «desobediencia epistémica», es decir, el desprendimiento y rechazo del paradigma del «punto cero» del conocimiento y, como alternativa, la afirmación de la contextualidad del pensar y la reivindicación «geo y corpo-política» del conocimiento (cfr. Mignolo, 2012; 2011: 122-123) [3.2.]. En la última década del siglo XX, el «movimiento maya», es decir, el esfuerzo político y epistémico por trastocar las estructuras del mundo moderno/colonial guatemalteco, recoge las energías decoloniales de las décadas anteriores. El «movimiento maya» puso en marcha una praxis decolonial a gran escala. Por vez primera, la colonialidad guatemalteca es desafiada integralmente [3.3]. Debido a esta profunda amenaza, el «escepticismo misantrópico» se reactiva: se regatea a los mayas su historia, su *modo de ser otro* y se busca destruir todo intento de afirmación de la diferencia [3.4.]. En este capítulo –en parte complemento del *lugar* histórico, político y epistémico del *pensar intercultural-decolonial maya* [cfr. Introducción][244]– damos noticia de la irrupción

244 A partir de este capítulo, se verá, las fronteras de los momentos de nuestro sendero hermenéutico comienzan a borrarse. La exposición-

decolonial de los mayas, del perfil del proyecto intercultural-decolonial maya y del «pensamiento otro» que le subyace.

3.1. Eclosión del «escepticismo decolonial» maya: emergencia del pensamiento maya contemporáneo

En el primer lustro de los años ochenta, en el contexto de la «necro-política» desatada por los regímenes militares, salen a luz pública un conjunto de documentos que combinan la «denuncia», el des-ocultamiento de la larga colonialidad vivida por los mayas y la propuesta de un alternativo proyecto. En ellos se perfila un conjunto de principios, intuiciones teóricas, una (sub)versión otra de la historia y la (re)afirmación de la existencia de un *modo de ser otro*. A todos estos documentos atraviesa el «escepticismo decolonial». Sus autores, con veremos, se nombran de formas distintas, sus afiliaciones son diversas, pero la historia que los identifica –el «colonialismo» y la «herida colonial»– y el fin que los mueve –la decolonialidad del poder, del ser y del saber– son los mismos. La *Declaración de Iximché* (1980), *La Violación de los derechos indígenas en Guatemala* (1980) y *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal* (¿1985?) son documentos que recogen la «inflexión decolonial» maya, es decir, "una alteración fundamental de las fuentes y coordenadas de pensamiento" (Maldonado-Torres, 2007: 160), y el perfil de un proyecto intercultural-decolonial maya que subyace a y se va complejizando con las

interpretación que aquí se desarrolla es posible tanto por el *horizonte de interpretación* [cap. 1] propuesto como por la «escucha» –segundo momento– del *modo intercultural-decolonial* en que los intelectuales mayas interpretan la historia. Estamos construyendo aún el *lugar* (histórico, político, epistémico) [caps. 2 y 3] del pensamiento maya contemporáneo, pero al mismo tiempo haciendo ya uso de él [caps. 3 y 4]. Los diferentes momentos comienzan a sustentarse entre sí.

variadas expresiones del «movimiento maya» y la producción de conocimientos de las décadas venideras [cap. 4].

Preliminares. En esta sección y la siguiente [3.2.] nos ocupamos exclusivamente del pensamiento maya, producido durante los años ochenta, que permite la configuración de un proyecto intercultural-decolonial. Esta década, sin embargo, es la expresión de procesos decoloniales que arrancan al menos dos décadas antes.[245] Demos una sucinta mirada a lo acontecido. [1.] *Alfabetización y formación académica.* En los años que van de 1960 a 1979 aumentan las oportunidades de alfabetización entre los mayas[246], así como el acceso a la educación formal y sistemática[247], dando como resultado

245 Años de los que una futura investigación deberá dar razón. Una ineludible fuente acerca de la configuración del pensamiento maya en la década del setenta es el detallado y extenso trabajo de la activista y cientista social Morna Macleod (2008). Para la configuración de algunas secciones de este capítulo, su trabajo ha sido una fuente de información enriquecedora. Sus largos años de trabajo entre, para y con los mayas otorgan claridad a sus análisis y comentarios. Su trabajo de investigación gira alrededor de las luchas y producción de conocimiento de mujeres mayas. El lector encuentra en el Anexo V un cronograma con los principales eventos históricos acaecidos entre 1970 y 1985.

246 Entre los mayas kaqchikel, especialmente los de San Juan Comalapa, este proceso da inicio a finales del siglo XIX (cfr. Esquit, 2010). Para el caso de los mayas k'iche', el trabajo de Irma Alicia Velásquez Nimatuj ([2002]2011) ofrece información relevante. El testimonio personal de Víctor Montejo (1999: 4-11) ejemplifica lo acontecido al respecto entre los mayas jakaltekos en dichas décadas. Es necesario hacer notar que hablamos del reducido grupo de mayas que tuvo acceso a los programas de alfabetización y educación sistemática antes de y durante los años del conflicto armado.

247 La tesis de doctorado de Emma Chirix (2012: 93, 108) ofrece un ejemplo concreto del acceso de mujeres indígenas a la educación formal durante la segunda mitad del siglo XX. En 1965 egresó la primera generación de maestras kaqchikel de educación primaria

el surgimiento de «maestros y maestras indígenas» de educación primaria y de profesionales universitarios.[248] El indigenismo guatemalteco[249], la evangelización –a través de Acción Católica y luego impregnada por la teología de la liberación, también la protestante [2.3.2-2.3.3.]–, y la emergencia de la segunda fase del movimiento guerrillero (desde 1970) entre las comunidades mayas, determinarán el rumbo de este período. Así, la formación de «catequistas» y el posterior acceso a la escuela y la universidad (cfr. Arias, 1990: 236) propiciarán la emergencia de un grupo de mayas

---

del Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro, fundado en 1955 por el arzobispo Mariano Rossell Arellano. En 1945, el arzobispo había fundado también el Instituto Indígena Santiago (llamado en sus inicios Instituto Indígena Guatemalteco), y que estuvo a cargo de los Hermanos de La Salle a partir de 1965, con el fin de ofrecer educación formal a los jóvenes mayas (según información brindada por la historiadora María Victoria García).

248 "Para las décadas de 1960 y 1970 –afirma Irma Alicia Velásquez (2011: 78)–, esta pequeña burguesía k'iche' ya no basa su poder sólo en el comercio, en pequeños y medianos talleres o fábricas sino que sus descendientes se introducen al campo profesional universitario graduándose de médicos, abogados, ingenieros, auditores y profesores universitarios". Según Víctor Montejo (2005: 159), "[d]uring the 1960s and 1970s, the Escuelas Normales, the Instituto Indígena Santiago, the Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro, the Seminario Mayor, and the Seminario Menor de San José, Sololá, served as educational platforms for readying the first indigenous intellectuals to attend the national University of San Carlos of Guatemala or private institutions such as Francisco Marroquín University or Rafael Landívar University".

249 Esta afirmación parece contradictoria con lo afirmado en el capítulo 2 [2.2.1-2.2.2.]. Pensamos, sin embargo, en los resultados in-intencionales de las políticas indigenistas: "El reconocimiento [estatal] de la diferencia la legitima, aunque la política indigenista pretende borrarla: abre la puerta para demandas particulares de la población india y refuerza su fuerza distintiva" (Bonfil Batalla, 1981: 33).

que comienza a configurar un pensamiento que articula la propia tradición y el pensamiento crítico de la época. Las «élites indígenas locales», interesadas por acceder y arrebatar el poder local –las municipalidades– a los ladinos, también estimularon estratégicamente la formación académica de sus miembros (cfr. Velásquez Nimatuj, [2002]2011; Esquit, 2010).

[2.] «*Movimiento indígena*». Hacia el final de la década del setenta, comienza a hablarse de un «movimiento indígena» para hacer referencia al "proceso de toma de conciencia del indígena, como indígena, a nivel nacional" (Falla, 1978: 437). La participación de mayas en los partidos políticos y en el Congreso de la República[250], el intento de creación de un partido político «indígena»[251], así como la articulación

250 El antropólogo jesuita Ricardo Falla (1978: 440) afirma: "Estos últimos años [1976-1978] han sido testigos de un fenómeno nunca visto en la historia de Guatemala desde la conquista, cual es la participación del indígena, como tal, en la política a nivel nacional". Agregando: "la presencia de esas personas que, además de haber nacido indígenas, seguirían identificándose como indígenas en ese nivel de poder, representarían de alguna forma la voz del indígena y arrancarían su poder de alguna forma, de las bases indígenas". Falla se refiere a la participación en el Congreso de Guatemala, de 1974-1978, del diputado por el departamento de Sololá, miembro del Partido Revolucionario, Fernando Tetzahuic y del diputado por el departamento de Chimaltenango, afiliado a la Democracia Cristiana, Pedro Verona Cúmez.

251 El Frente Indígena Nacional, que surge en noviembre de 1976 como proyecto de la agrupación maya-kaqchikel *Patinamit*. El proyecto fue acusado de «racista» y de socavar las bases para la creación de la nacionalidad guatemalteca. Debido a estas críticas, se funda el *Frente de Integración Nacional* (FIN), que incorpora también a ladinos. El apoyo que FIN brinda a Romeo Lucas García en las elecciones de 1978, quien había prometido convertirlo en partido político, hizo fracasar el intento de instauración de un «partido indígena» (cfr. Falla, 1978: 447-450). Un importante antecedente organizativo fue

internacional con otros «movimientos indígenas» forman parte de esta etapa.[252]

[3]. *Producción intelectual.* Uno de los destacados intelectuales mayas de esta época es el lingüista k'iche' Adrián Inés Chávez [1904-1987], quien traduce al español el Popol Wuj, elabora un alfabeto del k'iche' –publicado en 1969 con el título *Kiché Tzib: Escritura ki-ché* (Taracena, 2004b: 103)– y funda en 1961 la *Academia de Lengua Quiché* en Quetzaltenango –mencionados por Guzmán Böckler y Herbert ([1970]1975: 162-163 [cfr. 2.2.3.])–. En *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* el antropólogo mexicano Bonfil Batalla (1981: 11) reúne "un conjunto de textos producidos por las propias organizaciones [«indias» o «indígenas»] o escrito por *intelectuales indios* comprometidos con la causa de la indianidad".[253] En la obra, específicamente en la sección titulada *Los ideólogos*, aparece *Réplica del indio a una disertación ladina,* del intelectual

---

la fundación del Comité Cívico Xel-jú en Quetzaltenango, en 1972. "El Comité Xel-Jú no emerge como vehículo de socialización o de participación electoral exclusivo de la pequeña burguesía k'iche', sino como una institución que al momento de gestarse y de surgir públicamente demandaba que se reconociera que más de la mitad de la población de la ciudad de Quetzaltenango era indígena. O sea, estamos hablando de demandas políticas pero fundamentalmente de demandas étnicas y raciales" (Velásquez Nimatuj, [2002]2011: 46).

252 De 1970 a 1978 tendrá lugar, en palabras de Pablo Rangel (2013: 172), "la construcción del movimiento indígena internacional". La participación de mayas en Barbados II, en 1977, es señal del acercamiento y paulatina articulación con «movimientos indígenas» del continente. Un grupo de mayas –Ernestina Reyes, José Serech y Ricardo Cajas– asisten a la primera asamblea del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, realizada en Canadá en 1975. Según Rangel (2013: 174), "[l]a participación de este grupo de jóvenes se da gracias al apoyo de la orden religiosa maryknoll".

253 Énfasis añadido.

maya-q'eqchi' Antonio Pop Caal ([1974]1981) [1941-2002] [254] y, de autoría anónima, *Réquiem por los homenajes a La Raza Maya.*[255] En la sección *Las organizaciones* se reproduce el texto de Pedro Coj Ajbalam, *Algo sobre la naturaleza del Ixim.*[256] A la «causa de la indianidad» pertenecen estos «intelectuales indios», quienes han comenzado a elaborar un diagnóstico propio de la "situación de dominación" (Movimiento Indio de Guatemala, 1979), denuncian la "discriminación racial" (Pop Caal, [1974]1981: 147), optan por el *anticolonialismo* y comienzan a balbucear un proyecto de "liberación del indio" que debe surgir sin intermediarios, pues, como afirma Pop Caal ([1974]1981: 145), "los únicos autorizados en esta materia somos nosotros". Estos autores mayas hablan ya de una "dominación integral" que, según Pop Caal ([1974]1981: 147, 150), se ejerce en tres niveles: "explotación agraria", "la dominación política sobre el grupo autóctono, llevada a cabo por la fuerza militar, por la legislación, por el aparato administrativo y por la educación" y, además, la "dominación ideológica que no es otra cosa que la justificación mental de la discriminación racial". Es en este momento y en estos escritos, además, que la (re)afirmación de la existencia de una subjetividad otra a la del sub-alter, creada por la colonialidad, se va acentuando paulatinamente. Pedro Caj Ajbalam ([1978]1981: 366-370), por ejemplo, habla indistintamente

254 El documento habría sido expuesto en el XLI Congreso Internacional de Americanistas de 1974, en México. Al Congreso también asiste Adrián Inés Chávez (cfr. Falla, 1978: 444). Estas intervenciones, sin embargo, no fueron compiladas en las actas del congreso. Tampoco aparecen sus nombres en la lista de participantes (cfr. Chiaramonte, 1975, 1976a, 1976b).

255 Publicado originalmente en *Ixim,* número 8, mayo de 1978. En Bonfil Batalla, 1981: 153-164.

256 Publicado en *Ixim,* número 13, octubre de 1978. En Bonfil Batalla, 1981: 366-370.

de "pueblo indígena", "indio" y "raza maya" para referirse a quienes, por un lado, han comenzado un proceso de toma de "conciencia india" de la explotación, de la discriminación y de los "complejos de inferioridad" creados y promovidos por los "sectores raciales ladinos" y, por otro, buscan la liberación del "colonialismo cultural que sufre el indio en Guatemala". Estos argumentos individuales y aislados adquirirán mayor consolidación en los documentos de la década venidera y serán incorporados al proyecto intercultural-decolonial maya.

Cabe señalar también la emergencia de «periódicos indígenas» locales: el periódico mensual *Chui Tinamit,* fundado en 1971[257], e *Ixim,* publicado mensualmente de 1977 hasta 1979.[258] Arturo Taracena (cfr. 2004b: 105), partiendo de algunos artículos publicados en *Ixim,* elabora un listado de los principales tópicos abordados en la publicación; entre estos se encuentran: a) oposición y rechazo al "colonialismo interno", al "integracionismo", al "indigenismo" y a la

257 Edgar Esquit (2010: 354 y 355) informa sobre el contenido del periódico: "Los temas estuvieron ligados a las preocupaciones sociales, culturales y políticas como los relacionados al orden público, la discriminación hacia el indígena, el analfabetismo, la situación de la política local, nacional e internacional, la educación y la agricultura". "Chui Tinamit pudo formar parte de una discusión sobre los derechos culturales, políticos y sobre la importancia del desarrollo indígena".

258 *Ixim* es descrito por Pedro Coj Ajbalam ([1978]1981: 366-370) como "propiedad colectiva de los indios", es decir, autofinanciado por «indígenas», por ello "[h]ay pluralismo en materia de ideología política, religiosa y otras corrientes del pensamiento indígena"; en él "[p]uede escribirse no sólo en lengua castellana sino en lenguas mayences" –aunque a un año de la publicación no aparece esta diversidad lingüística, "porque no ha habido escritores mayas, con suficiente interes o suficiente dominio de la escritura de las lenguas mayas". La finalidad del período consiste en "crear conciencia india" y "jugar un papel en la liberación del pueblo indígena". Según Macleod (2008: 213), *Ixim* "marca un hito importante para la expresión

"ladinización"; b) denuncia del "etnocidio" materializado en la asimilación, las masacres, la "discriminación racial", en el despojo de tierras, etc.; c) "rechazo de los estereotipos del *buen salvaje* y el *indio infantil*"; d) oposición a los proyectos, de izquierda o de derecha, del "hombre blanco"; e) afirmación de la pervivencia de la "nación maya", de su cultura y de sus héroes. Estos temas permiten entrever la puesta en marcha de un proyecto otro al del mundo colonial que irá adquiriendo un perfil cada vez más claro. A este proyecto otro, el que comienza a dejar huellas en esta década, parece subyacer un escepticismo distinto del practicado por siglos: el «escepticismo decolonial». La sospecha sobre el sistema de dominación colonial, sobre la sub-alteridad producida y gestionada por siglos, sobre la «discriminación racial», etc., es expresión de un pensar otro al colonial; pensar que, además, (re)afirma la pervivencia de *un modo de ser otro* que ha resistido el embate de la colonialidad. En *Ixim*, además, y como expresión de la articulación internacional de algunos intelectuales mayas con diferentes movimientos indígenas del continente, se "reproducen cartas, artículos y declaraciones, sobre todo de dirigentes y organizaciones indígenas de Bolivia, México, Perú, Panamá, Nicaragua y Colombia" (Macleod, 2008: 214).

En la década del setenta, da inicio el proceso de incorporación de mayas a las organizaciones revolucionarias. Esta participación determinará el rumbo tanto de la praxis maya, así como de la producción de un «pensamiento otro» de las décadas posteriores. La incorporación a la lucha

propia del movimiento indígena". Demetrio Cojtí (1997:97-98), por su parte, afirma que *Ixim* "fue el primer periódico Maya a nivel nacional". "Ixim", en diferentes idiomas mayas, significa "maíz". El periódico fue organizado por mayas-kaqchikel en Chimaltenango.

revolucionaria generará también fricciones entre los mayas y las organizaciones insurgentes debido a los liderazgos, las perspectivas de lucha y la «retórica de la modernidad» marxista que, como veremos, seguirá sub-alterizando sutilmente a los mayas. El contenido de los textos de la década de los ochenta cargará con el peso de estas fricciones, pero sobre todo dejará registro de la «inflexión decolonial» que hombres y mujeres mayas ponen en marcha en Guatemala.

3.1.1. La «Declaración de Iximché»: los cimientos del proyecto maya intercultural-decolonial

El 14 de febrero de 1980, el documento ahora conocido como *Declaración de Iximché,* originalmente titulado *Los pueblos indígenas de Guatemala ante el mundo,* irrumpe en la escena pública.[259] Éste, como afirma Arturo Arias (1990), constituye una de las reacciones a los acontecimientos ocurridos el 31 de enero de ese año en la Embajada de España. Miembros del Comité de Unidad Campesina (CUC)[260] y otros manifestantes, quienes habían tomado pacíficamente la Embajada con la finalidad de denunciar la masacre y "desaparecimiento" de indígenas k'iche's e ixiles, fueron quemados vivos por miembros de los aparatos represivos del Gobierno de Lucas García (1978-1982). En el suceso también murieron miembros del cuerpo diplomático

259 En este momento, como en la década anterior, mayas y no mayas emplean indistintamente los términos «indígena» e «indio». «Pueblos indígenas», en el documento, designa exclusivamente a los mayas. Años más tarde, incluirá también al «pueblo xinca» y al «pueblo garífuna». Nosotros hacemos uso preferente del término «maya», empleando el término «indio» e «indígena» únicamente al hacer paráfrasis de las citas, respetando la versión de las fuentes, y para referirnos a los demás pueblos originarios del continente.

260 El CUC es una de las principales organizaciones campesinas fundada y dirigida por mayas (muchos de los cuales eran parte de Acción

Católica), en la que también participan algunos ladinos pobres, que sale a luz pública el 15 de abril de 1978, aunque su fundación y organización es anterior a esta fecha. Su lema reza: «cabeza clara, puño combativo, corazón solidario». El CUC desarrolló estrechos vínculos con el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), lo que le caracteriza como "una organización *de clase* pero que *nunca niega el carácter indígena* de la mayoría de sus componentes" (Bastos y Camus, 2006: 46). Según Arturo Arias (1990), el CUC surge como consecuencia de una serie de circunstancias históricas, políticas y económicas que se articularon entre sí. El trabajo que los sacerdotes extranjeros de Acción Católica desarrollaron en las «comunidades indígenas» a finales de los años cincuenta (formación de cooperativas de desarrollo, programas de alfabetización, becas de estudios) y a finales de los sesenta (las herramientas de análisis de la realidad ofrecidas por la teología de la liberación), conllevará la transformación de la «conciencia indígena». Arturo Arias (1990: 248) nos cuenta: "With this experience in mind, veteran organizers like Vicente Menchú [padre de Rigoberta Menchú] from Acción Católica, from the Christian Base Communities, and from the Ixil area decided that great precaution should be taken. They extended the underground organizing meetings until 1977 and maintained secrecy as long as possible, until the Young organization, later to become the Committee for Campesino Unity (CUC), was strong enough to resist the reactionary onslaught". El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) había comenzado en 1972 sus acciones de propaganda en las comunidades mayas del Ixcán. Grandes y pequeños propietarios, «indígenas y no-indígenas», comenzaron a sospechar del influjo comunista en el trabajo de las cooperativas. Hacia mediados de los años setenta, debido a que algunos "líderes indígenas" organizados en cooperativas, proyectos de desarrollo o en comunidades cristianas de base fueron acusados de ser "comunistas", el ejército arremete contra éstos, dando inicio a la represión, asesinato, tortura y "desaparecimiento" de "comunistas". En marzo de 1976, el ejército ocupó por primera vez una «población indígena»: Nebaj. En mayo de 1978, el ejército asesinó a 150 indígenas q'eqchi'es en Panzós. Las protestas de los mayas se incrementaron y de la misma manera lo harían las acciones represivas del ejército. Esto llevó a muchos a incorporarse a los grupos guerrilleros. Para denunciar al mundo las acciones del ejército, miembros del CUC deciden ocupar la Embajada de España en enero de 1980 (cfr. Arias, 1990: 247-252).

con los manifestantes al interior de la Embajada. Líderes mayas, convocados por el CUC, la "Coordinadora Indígena (iniciativa promovida por religiosos progresistas), el Comité Pro Justicia y Paz y el Movimiento Indio Tojil (organización revolucionaria maya […])" (Macleod, 2008: 172-173) se reunieron en las ruinas de Iximché[261] –antigua capital de los kaqchikel antes y durante la conquista– para discutir sobre lo acaecido en la Embajada, consensuar una posición y tomar acciones al respecto. El resultado fue la *Declaración de Iximché*. En las primeras líneas del documento se lee:

> Los pueblos indígenas de Guatemala ante el mundo declaramos y denunciamos: más de cuatro siglos de discriminación, negación, represión, explotación y masacres hechos por los invasores extranjeros y continuadas hasta la fecha por sus salvajes y criminales descendientes (Declaración, 1980: 307).

La *Declaración* termina con las palabras del Popol Wuj:

> ¡Que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya ni uno ni dos grupos entre nosotros que se quede atrás de los demás! (Declaración, 1980: 315).[262]

---

261 Según Arias (1990: 254), "There, after a day of discussion, they produced a document titled 'Los pueblos indígenas de Guatemala ante el mundo', which immediately became popularly known as the 'Declaración de Iximché'".

262 En el primer editorial de Ixim (octubre de 1977), se afirmaba que la publicación busca "*cumplir en pequeña parte la petición de nuestro antepasados escrita en el POPOL-VUH que dice: 'Que todos se levanten que se llame a todos, que no haya un grupo, ni dos entre nosotros que se quede atrás de los demás'*" (Citado en Macleod, 2008: 213. Cursivas de Macleod). Aunque las citas pueden ser casuales, es posible también presumir un vínculo directo entre los redactores de la *Declaración de Iximché* y quienes escribían en las páginas de *Ixim,* que había salido de circulación a finales de 1979 debido a la represión militar desencadenada por el gobierno militar de Lucas García.

¿Cuál es la relevancia decolonial-intercultural de la *Declaración*? En las dos citas anteriores se entrevé la «inflexión decolonial» que los mayas han puesto en marcha: a) el des-ocultamiento de la colonialidad del poder, del ser y del saber; b) la afirmación de la existencia de *un modo de ser otro* –"los pueblos indígenas"– con una larga tradición histórica –resguarda en el Popol Wuj–; c) una reinterpretación decolonial del sentido de la historia; d) la articulación estratégica con otros grupos.

La *Declaración* se divide en tres partes. La primera (pp. 307-309) expone el motivo de la denuncia: "Masacre de indígenas Ixiles y Quichés en la Embajada de España" (Declaración, 1980: 307). Aquí se realiza un recuento de los acontecimientos que llevaron a la toma de la Embajada de España: la masacre, extorsión, captura, "desaparecimiento" y violación de mujeres indígenas por parte del ejército nacional. En la segunda parte (pp. 309-313), en la que se reconoce una especie de «analítica de la colonialidad», se deja constancia que "[l]a masacre en la Embajada de España no es caso aislado, sino parte de una cadena de masacres" (Declaración, 1980: 309). La *Declaración*, si bien breve, es una de las primeras manifestaciones de una hermenéutica decolonial maya de la historia que devela el violento «patrón colonial del poder» y de la «colonialidad del ser». El punto de partida es la «herida colonial» producida por el «ego conquiro» en el ejercicio del «escepticismo misantrópico» [cfr. 1.2.2.]: "El sufrimiento de nuestro pueblo viene desde hace siglos, desde 1524 cuando llega a estas tierras el asesino y criminal Pedro de Alvarado" (Declaración, 1980: 309). Se ponen al descubierto las raíces históricas de la violencia, el desprecio y la colonialidad «sufrida» "por más de cuatro siglos": "Empezó la vida de explotación, desprecios, discriminación, persecución llegando al colmo de afirmar que nuestros antepasados no eran seres humanos" (Declaración,

1980: 310). Al regateo de humanidad le acompañó la «colonialidad del saber», es decir, el intento de destrucción de los conocimientos mayas: "No conforme con todas esas maldades quemaron los libros religiosos y libros donde tenían escritos todos los conocimientos científicos alcanzados por nuestros abuelos. Con todo esto estaban los invasores tratando de aplastar y hacer desaparecer toda una cultura sin conocerla" (Declaración, 1980: 310). Esta situación se prolongó durante la época colonial y no obtuvo cambio alguno durante la independencia del Reino de España en 1821. Una vez develada la colonialidad, se enuncia el proyecto decolonial: "La independencia de *nuestro pueblo Maya* tenemos que seguirla peleando hasta conquistarla" (Declaración, 1980: 310. Énfasis añadido). A lo largo del documento se sostiene implícitamente que quienes «denuncian» la colonialidad son los descendientes de un pueblo: "nuestro pueblo Maya". La conciencia de la existencia de *un modo de ser otro* que pervive al mundo colonial se construye a partir de la memoria de la violencia: "Junto a las masacres hemos sufrido despojos y discriminación" (Declaración, 1980: 311). Es contra "nuestro pueblo Maya" que se ensaña la «necro-política» colonial:

> Las masacres continuaron después de la independencia criolla de 1821, así la masacre de Cakchiqueles en Patzicía en 1944; masacre en Sansirisay 1978; Masacres de Kekchíes en Panzos, en mayo de 1978; masacre de Quiches e Ixiles en Chajul, Uspantán, Cunen y otros lugares desde 1975 hasta nuestros días; masacres de Ixiles y Quichés en la Embajada de España el 31 de enero de 1980 (Declaración, 1980: 311).

El «pueblo Maya» es consciente, además, que la violencia colonial local es parte de una geo-política de dominación. [263] El mundo colonial guatemalteco es por ende la cara oculta del mundo moderno: "Todos estos grupos de asesinos [militares, escuadrones de la muerte, la guardia de hacienda, etc.] reciben su entrenamiento en los Estados Unidos y muchas veces con dinero de AID e instrucciones de la CIA" (Declaración, 1980: 312).

En la tercera y última parte de la *Declaración* (pp. 313-315) se hace el recuento de la resistencia decolonial maya en la historia. Donde el historiador marxista Severo Martínez Peláez (2011) ve "motines" en las acciones de resistencia de «los indios», los descendientes del «pueblo Maya» ven más bien "rebeliones":

> Entre las rebeliones más importantes después de la invasión están: la de Chiapas en 1708, la de los Mames de Ixtaguacán de 1743. La de Santa Lucía de Utatlán de 1760. La de los Cakchiqueles en Tecpan en 1764. La de los Kokchíes en Coban en 1770. La de San Martín Cuchumatanes, Santiago Memostenango, Ixtaguacán en 1813. La de los Quichés encabezados por Atancio Tzul en Totonicapán en 1820. La de Jumay en 1833. Otra en

263 Ya en 1974, Pop Caal ([1974]1981:147) hacía mención del marco geo-político de la colonialidad guatemalteca: "La conquista española y la situación colonial permanente en la sociedad guatemalteca, no solamente ha sido simple contacto entre dos culturas heterogéneas sino que consistió en el establecimiento de un sistema de dominación integral (política, administrativa, religiosa, cultural) por parte de una minoría en dependencia con la metrópoli, sobre una mayoría autóctona. Tal situación colonial ha sido permanente desde la llegada de los españoles hasta nuestro días, esta dominación de la metrópoli ha sido ejercida primero por los españoles, posteriormente por los ingleses, franceses, alemanes y, finalmente, norteamericanos quienes culminan con el proceso de colonización".

> Ixtapacán en 1839. La de los Conjobales en San Juan Ixcoy en 1898. Otra de los Quichés en Totonicapán, en 1905. La de los Cakchiqueles en Patricia. La de Xujuyu entre Sololá y Suchitepequez en 1971. Y muchos hechos más. Esto demuestra que nuestro pueblo jamás ha dejado de luchar (Declaración, 1980: 313-314).

Tanto Severo Martínez Peláez como la *Declaración* retoman lo marginal de la historia de los vencedores, pero únicamente el «pueblo Maya» se decide a, en palabras de Walter Benjamin, "tomar posesión de la tradición de los vencidos" (en Vattimo y Zabala, 2012: 59). Esta "tradición" se compone no sólo de la memoria de la colonización, sino también de la memoria de la praxis decolonial. Con ambas se construye una identidad colectiva: el «pueblo Maya». Es por este doble contenido que el «pueblo Maya», a diferencia de Benjamin, no llama a su tradición "de los vencidos", sino que acentúa el hecho que "nuestro pueblo jamás ha dejado de luchar". Esta práctica decolonial motiva a la construcción de "una sociedad nueva" y, con ella, al "amanecer indio" (Declaración, 1980: 314). La *Declaración* es un verdadero ejercicio de decolonialidad del ser y del saber realizado por el «pueblo Maya»-«pueblo indígena»-«pueblo indio» –categorías identitarias utilizadas indistintamente en esta época–. En ella se arremete contra la sub-alteridad impuesta y se perfila ya un proyecto decolonial e intercultural. Relevante en la *Declaración*, además, es la constatación de la necesaria articulación con otros sectores, es decir, "hacer más fuerte la unión y solidaridad entre los indígenas y ladinos" (Declaración, 1980: 314). En esto se pone de manifiesto también una actitud intercultural maya.

Des-ocultamiento de la colonialidad, (re)afirmación del negado *modo de ser otro* de los mayas, la configuración de una hermenéutica decolonial maya de la historia y la necesidad de la articulación con otros dominados son algunos de los

cimientos de un proyecto otro que la *Declaración* recoge. Como veremos a continuación, en los otros documentos de esta época se retoman y amplían estos cimientos. La *Declaración*, por lo tanto, puede ser considerada un documento seminal del proyecto intercultural-decolonial maya.

3.1.2. «La violación de los derechos indígenas en Guatemala» o el des-ocultamiento de la colonialidad

En septiembre de 1980, un grupo de mayas[264] envían al Cuarto Tribunal Russell[265] un documento que pone al descubierto "toda la cadena de violaciones" que sufren. El documento está firmado por un anónimo "indios de Guatemala" debido a la necesidad de no "arriesgar la vida de más compañeros". El texto, así como el Cuarto Tribunal

264 La redacción del texto es atribuida al Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS). MAYAS, con sede en México, era una vertiente del trabajo político-revolucionario del Movimiento Indio Tojil (organización eminentemente maya que desarrolló su actividad insurgente entre finales de los años setenta y 1988, con presencia en Quetzaltenango, Huehuetenango, el Quiché, Chimaltenango y Sacatepéquez). El trabajo de MAYAS se centraba en la promoción de los valores, identidad y derechos indígenas, captar fondos y realizar cabildeos e incidencia a nivel internacional (cfr. Bastos y Camus, 2006: 65-67; Macleod, 2008: 225-226, 231, nota 262). En cierto modo, esta organización pretendía convertirse en una alternativa a los grupos insurgentes aglutinados en la Unidad Revolucionaria Guatemalteca (URNG), acentuando elementos culturales e identitarios, además de la lucha de clases. "MAYAS –afirma Demetrio Cojtí (1997:102)– tuvo un trabajo ideológico con los Indígenas que se habían *incorporado* a la guerrilla para sensibilizarlos sobre la instrumentalización de que eran objeto". Esto no dejó de generar tensiones al interior del movimiento revolucionario, a tal grado que "la guerrilla condenó la causa Indígena como *altamente contaminosa.* [...] En Chimaltenango, la guerrilla llegó incluso a matar miembros de MAYAS" (Cojtí, 1997: 103).

265 Éste tuvo lugar en la ciudad de Rotterdam, Holanda, entre el 24 y 30 de noviembre de 1980, y como tema "Los derechos de los Indios de las Américas". El Tribunal Russell o Tribunal Internacional sobre

Russell, tiene como objetivo: "movilizar la opinión pública mundial sobre las violaciones de los derechos indígenas[266] de América." El documento consta de 5 partes. En la primera (pp.1-3), que funge como introducción, los "indios de Guatemala" elaboran una visión histórica de la "condición indígena" bajo "la opresión del Estado colonial

Crímenes de Guerra, fue fundado por el filósofo británico Bertrand Russell (1872-1970) y el filósofo y escritor francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) en 1966. Julio Cortázar y Simone de Beauvoir fueron algunas de las personalidades que se solidarizaron con el trabajo desarrollado por el Tribunal.

266 En la década del setenta, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y un conjunto de instituciones no gubernamentales comienzan a mostrar un profundo interés sobre la situación de los pueblos indígenas. En 1957, la Organización Internacional del Trabajo, a solicitud de la ONU, había establecido el *Convenio 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Décadas después, la ONU, con el fin de establecer la situación de los pueblos indígenas en los estados miembros, realiza, a través de la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, el *Estudio Especial sobre la Discriminación Racial en las Esferas Política, Social y Cultural* (1970). De éste forma parte *Medidas adoptadas en relación a la protección de los Pueblos Indígenas*, redactado por el jurista guatemalteco Augusto Willemsen Díaz. En 1975, la creación del *Consejo Mundial de Pueblos Indígenas*, organismo no gubernamental en pro de los derechos de los pueblos indígenas, se convierte en punto de partida para la instauración de *Consejos Regionales de Pueblos Indígena*s por todo el continente. En 1977, debido a las gestiones de activistas indígenas, se celebra la *Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación de los pueblos indígenas de América* (del 20 al 23 de septiembre en Ginebra, Suiza). Esta plataforma internacional permite a «los pueblos indígenas» –figura que se vuelve oficial en el derecho internacional– del continente hablar de y reclamar «derechos», si bien aún no se habla de «derechos específicos». Desde 1975, al menos, algunos mayas miembros de organizaciones insurgentes tienen activa participación en estos organismos internacionales (cfr. Bastos y Camus, 2006: 71-73; Macleod, 2008: 184; Willemsen Díaz, 2009; Rangel Romero, 2013).

guatemalteco". El documento, al igual que la *Declaración,* elabora una versión decolonial de la historia guatemalteca con un doble objetivo: a) mostrar la directa descendencia y continuidad histórica de los «indios» con los "pueblos Mayenses" (MAYAS, 1980: 2) y b) exponer el continuo histórico de la colonialidad que da inicio con la "invasión española" (MAYAS, 1980: 1), es gestionada por el "gobierno ladino-colonial" "a lo largo de toda la historia post-colonial" (MAYAS, 1980: 2) y, como consecuencia, el hecho que "el Estado guatemalteco siempre desconoce y *niega la existencia de naciones indígenas subyugadas* en su territorio" (MAYAS, 1980: 2. Énfasis añadido). La clave hermenéutica de esta perspectiva decolonial de la historia es la "represión racista" que "siempre ha sido permanente y sanguinaria" (MAYAS, 1980: 3.). Este criterio hermenéutico –"el racismo anti-indígena" o "racismo cultural instituido" (MAYAS, 1980: 3)– permite dar razón de la "violencia[,] explotación y represión del pueblo indígena", es decir, de la "situación colonial que sufren los pueblos indígenas" (MAYAS, 1980: 16). En esta década, tanto en este documento como en la *Declaración,* el des-ocultamiento del «escepticismo misantrópico» que produce y gestiona el mundo colonial y, con él, la sub-alteridad de los mayas se consolida:

> consideran a los indígenas como una "especie intermedia entre el hombre y el animal, bueno para trabajos duros y que no posee la inteligencia de los descendientes españoles" […], consideran al indígena no sólo como una insensible bestia de trabajo, sino también como afeminado en virtud de que no posee la masculinidad patológica que los militares ostentan frente al civil; y amonestan consecuentemente a la tropa a "joder" a las "indias" (violarlas) y a enseñarle a

> los "indios" a ser "hombres" (bronca y peleas callejeras) (MAYAS, 1980: 3).[267]

En el documento, el «racismo» permite dar cuenta de la «necro-política» colonial a la cual los «pueblos indígenas»-«indios»-«amerindios»-«los pueblos Mayenses» –categorías utilizadas indistintamente como sinónimos, al igual que en la *Declaración*– han sido sometidos. El punto de partida y criterio de la analítica maya de la colonialidad –el «racismo anti-indígena»– aparece aquí más definido que en la *Declaración*. Numerosos ejemplos son ofrecidos en la tercera parte del documento, titulada "Aclaración de los derechos violados" (pp. 4-6), que consiste en una presentación básica de los cinco derechos violentados sistemáticamente (mencionados en la segunda sección del texto [p. 4]) por los "Militares" y la "Oligarquía ladina-hispana": 1. Derecho a la vida y a la salud física. 2. Derecho a la propiedad y a la explotación de las tierras. 3. Derecho a la existencia y a la auto-determinación política. 4. Derecho a la auto-nominación y a la diferencia cultural. 5. Derecho a la organización para la defensa de los intereses indios.

La cuarta parte del documento (pp. 6-15), la central y más extensa, ofrece "las pruebas de las violaciones de los derechos de los pueblos indígenas" (MAYAS, 1980: 6). La relevancia de esta sección consiste en el des-ocultamiento

267 Maldonado-Torres (2007: 148), explicando la normalización de lo extraordinario de la guerra por medio de la colonialidad del ser y siguiendo al Frantz Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*, apunta: "Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales. Faltándoles autoridad verdadera, los hombres colonizados son permanentemente feminizados. Al mismo tiempo, los hombres de color representan la amenaza constante, y cualquier tipo de autoridad, cualquier huella visible del falo es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites".

de la sistemática y actual articulación de la *colonialidad del poder, del ser y del saber* en Guatemala que pervive al período histórico de la colonia:

1 *Colonialidad del poder.* Se pone al descubierto una política de "expropiación de tierras", motivada tanto por apropiación de las regiones en las que "se descubren riquezas del sub-suelo (petróleo, niquel)", como por la constatación de "que las tierras se cargaron con mayor plus-valía" (MAYAS, 1980: 7). El mecanismo utilizado para la expropiación y el control de la continua "resistencia indígena" son "las masacres" (MAYAS, 1980: 8).[268] Aquí puede añadirse el contenido de la última parte del documento (pp. 15-16), "*Pasos jurídicos dados*", una denuncia del sistema jurídico vigente –se habla de una "Constitución colonialista" (MAYAS, 1980: 10)– que niega a los indígenas su existencia como "naciones indias" y los empuja a la resolución que "no presentarán […] sus reivindicaciones por la vía legal tanto tiempo como persista este régimen político actual" (MAYAS, 1980: 14).

268 "Este beneplácito y participación de las autoridades en el robo de las tierras indígenas explica por qué los conflictos que resultan de esas acciones, son solucionadas mediante técnicas expeditivas propias a las dictaduras: las masacres" (MAYAS, 1980: 8). El documento ofrece un listado de las «masacres» –desde la de Patzicía (1944) a la perpetrada en la Embajada de España (enero 1980)– que coincide con el presentado en la *Declaración*, especificando esta vez la comunidad lingüística de los masacrados. Una memoria común del exterminio se va gestando entre los mayas. Junto a las masacres se agregan otros mecanismos de la «necro-política» del Estado: "quemas de cosechas y de ranchos, rapto y violación de mujeres, secuestros y torturas de indígenas campesinos […], sitiaje y aislamiento de comunidades enteras […], bombardeos con Napalm a aldeas supuestamente rebeldes, etc." (MAYAS, 1980: 8). La guerra, entonces, funda y gestiona el mundo colonial, donde muerte y violación pierden su excepción y se convierten en cotidianidad (cfr. Maldonado-Torres, 2007: 148).

2 *Mecanismos de la colonialidad del ser*. a) Se denuncia el exterminio de la «población indígena» a través de "campañas de esterilización" que "tratan de reducir al pueblo indígena en minoría demográfica" (MAYAS, 1980: 6) y forman parte de una "política demográfica genocida" (MAYAS, 1980: 7). b) La interesada "equivalencia entre Estado y Nación", que identifica a esta última con la "nación ladina dominante" (MAYAS, 1980: 9), negando explícitamente cualquier interpretación alternativa de la nación o acusándola de "inconstitucional" (MAYAS, 1998: 10) o "anti-guatemalteca", incluso de racista y discriminante.[269] De este modo, los «indígenas» son obligados a aceptar como propios los "símbolos patrios" ladinos, la "lengua colonial" (el español) y la historia de los vencedores. Todo ello bajo el supuesto que "el indio debe servir a la patria del ladino" y "soportar la negación y represión de su propia nacionalidad" (MAYAS, 1980: 11). c) La devaluación de la cultura indígena considerándola *a priori* "retrógrada, supersticiosa", sustentada en la, también *a priori*, "suposición de que la cultura del conquistador nunca es inferior a la del conquistado" (MAYAS, 1980: 12). Estos supuestos legitiman las políticas estatales encaminadas a la asimilación e integración del indígena, y que son identificadas por "los indios de Guatemala" como "política

269 Se hace referencia al "caso de la agrupación 'PATINAMIT' quien ensayó de abrirse paso como Partido Político i[..n]dígena en el período 1976-1978 pero que fue obligado a 'convertirse' en Frente de Integración Nacional y no se le permitió la Inscripción en el Registro Electoral como Partido Político" (MAYAS, 1980: 11). Debe recordarse que el periódico mensual *Ixim* fue acusado también de racista en 1978: "Igual que sucede en el juego dialéctico entre racista y contra-racista; el racista ladino, siempre temeroso del despertar de los indios, mira y encuentra 'RACISMO AL REVÉS' en cualquier actividad realizada por los indios. […] Todo lo que se hace 'ENTRE INDIOS', sin presencia de ladinos, sin el consentimiento de los ladinos, es acusado de 'RACISTA' o 'RACISMO-REVANCHISTA', lo que en el fondo significa para los ladinos que el indio les está respondiendo con las mismas armas" (Coj Ajbalam, [1978]1981: 368-369).

etnocida", cuya expresión es la "castellanización" que conlleva la "glotofagia" de los idiomas mayas (MAYAS, 1980: 12).

3 *Mecanismos de la colonialidad del saber*. a) "Prevalece y se impone la denominación ladina-colonial" "en materia de denominación de personas, lugares, acontecimientos, fenómenos, etc.," es decir, se denominan lugares ignorando los nombres indígenas y se prohíben los "apellidos Mayas" para los niños y niñas «indígenas» (MAYAS, 1980: 11); b) "los idiomas indígenas son nombrados 'dialectos' y los pueblos indígenas 'tribus'" (MAYAS, 1980: 11); c) la violencia epistémica en "el caso de intelectuales ladinos quienes se arrogan el derecho de definir quién es indígena y quién no lo es" [cfr. 2.2.2.] y d), expresión de la articulada colonialidad del poder, del ser y del saber, "la sociedad colonial guatemalteca continúa haciendo uso de uno de los rudos derechos de conquista sobre el indio: el derecho de nombrarlo" (MAYAS, 1980: 12. Énfasis en el original) [cfr. 2.1].

El documento, como dijimos, agrega un criterio fundamental a la analítica maya de la colonialidad: el racismo institucionalizado.[270] Masacres, violación, deshumanización –es decir, producción y gestión de la sub-alteridad–, legitimación de la explotación y el etnocidio, etc., toman *sentido* a partir de una hermenéutica decolonial de la historia que hace uso de dicho criterio. El racismo, tal como es entendido por los mayas, genera en el colonizador un "miedo psíquico" frente al colonizado: «los indígenas» "es el sector social más temid[o] por los dirigentes y grupos dominantes (miedo psíquico e histórico de una minoría colonizadora hacia una mayoría colonizada)" (MAYAS, 1980: 3).

En este documento y en la *Declaración* se pone en marcha, utilizando las palabras de Maldonado-Torres (2007:158), el "escepticismo del colonizado con respecto al proyecto

270 Que la obra de Guzmán Böckler y Herbert había puesto al descubierto en 1970 [cfr. 2.2.4.].

histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador". Para los mayas, el mundo colonial no puede ni debe seguir reproduciéndose; como estrategia, ponen bajo sospecha la validez de dicho mundo y des-ocultan la lógica que le sustenta y la praxis criminal que origina. Este *escepticismo otro* es puesto en práctica por un *pensar otro* que engendra un *pensamiento otro* que tiene como punto de partida la experiencia de la colonialidad [cap. 2]. Experiencia que hace posible articular una subjetividad otra a la del colonizador y otra a la producida y gestionada por el colonizador (el sub-alter). Los mayas se desprenden de toda sub-alteridad, afirman su existencia histórica, la validez de sus idiomas, la posibilidad de *un mundo otro* al colonial donde la "diferencia cultural" tenga cabida (cfr. MAYAS, 1980: 12) y hacen una opción contextual por la liberación decolonial: "los indígenas se ven obligados a organizarse fuera de los canales institucionales" (MAYAS, 1980: 15). Un *pensar otro* devela la "indigencia ontológica-existencial" (Fornet-Betancourt, 2009: 28) del mundo colonial guatemalteco y hace entrar en crisis el optimismo del desarrollo histórico que legitima el lugar privilegiado del colonizador. Este *pensar otro* es un *pensar intercultural-decolonial maya.*

3.1.3. «Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal»: «escepticismo decolonial» revolucionario

Durante el primer lustro de la década del ochenta[271], el Movimiento Indio Tojil[272] hizo de conocimiento público el

271 La fecha del documento es de difícil corroboración. La copia consultada [<http://pudl.princeton.edu/sheetreader.php?obj=k930bz14s>] tiene 1985 como fecha de publicación. Una fecha alternativa la ofrece Cojtí (1997: 103-104): "Entre los […] escritos de este período está el documento de MAYAS, *Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal,* y que formaba parte, desde 1981 de su serie de documentos de formación política". Bastos y Camus (2006: 68, nota 17) proponen 1984. Macleod (2013: 41, nota 18), por su parte, considera que el documento "es anterior a la fecha 1984". Hacemos referencia al documento utilizando la fecha y paginación de la copia consultada.

272 Fundado a finales de los años setenta, fue una organización insurgente formada en su mayoría por mayas kaqchikel y k'ich'es. El Movimiento Indio Tojil combinó la lucha armada –"una expresión netamente indígena de la lucha armada" (Macleod, 2013: 41)– y la creación de *pensamiento otro*. Esto lo convirtió en blanco de los recelos de las organizaciones revolucionarias aglutinadas en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). "El Movimiento Indio Tojil –según una declaración anónima (En Bastos y Camus, 2006: 65)– fue una plataforma organizativa que tuvo vida real del 80 al 88 […]. De MIT salieron varias comisiones de trabajo: la Ajpub' –militar–, la política de producción teórica y formación de cuadros de bases, la religiosa, la médica para atender la población desplazada interna, y la internacional con el nombre de Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria –MAYAS–. Salieron varios documentos de las comisiones con diferentes nombres, pero con una sola orientación". En *Posturas Políticas,* documento de 1977 elaborado por el Movimiento Indio Tojil, se explicita ya el escepticismo sobre la reduccionista lucha de clases –ciega a la "opresión colonial y racista"–, pero también sobre la lucha nacional anticolonialista –ciega a la opresión capitalista y que "puede perder de vista al enemigo principal, la oligarquía actual, e incluso llegar a hacerle el juego a esa burguesía mediante la creación y mantenimiento de una rígida división entre indios y

documento *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal*, un extenso texto dividido en 5 apartados, y en el cual se perfila un más elaborado proyecto intercultural-decolonial de "la(s) nación(es) maya(nses)" : "son los planteamientos del pueblo indio y se inscriben dentro de un claro proceso de descolonización" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 24). La complejidad teórica del documento dista del tono y estilo denunciante de los antes considerados. Aquí aparece una aguda comprensión del "hecho colonial" y del "colonialismo interno" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 10): sus orígenes, los mecanismos de gestión de la colonialidad y sus contradicciones. Para superarlos radicalmente, el proyecto de una «República Popular Federal» aparece como la solución decolonial posible.

La categoría "nación" juega un papel relevante aquí. Teniendo como base la definición ofrecida por "José Stalin", la nación es entendida como "toda comunidad estable, históricamente constituida de idioma, territorio, vida económica y formación psíquica cristalizada en una comunidad de cultura"; la nación, en síntesis, estaría constituida por quienes comparten un "destino común en una comunidad de carácter" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 1). A partir de este referente se des-oculta la interesada equiparación de Estado y Nación producida en Guatemala, y que, por un lado, suprime la existencia de una "pluralidad

ladinos de las clases populares"–. Como alternativa se propone "una lucha de liberación" que "debe ser simultánea y complementariamente anticolonialista y clasista". Esta propuesta es nombrada "postura indianista". Esta, por un lado, "busca la formación de una sociedad socialista y multinacional en Guatemala" y, por otro, advierte que "las luchas 'puristas' de liberación […] son parciales y no conducen a una sociedad justa y que practique la libertad" (en Macleod, 2008: 226-228).

de naciones" y, por otro, termina identificando «la nación» con la "nacionalidad ladina dominante" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 1). ¿Por qué es impensable equiparar Estado y Nación en Guatemala? La respuesta reúne varios argumentos: a) sus habitantes no comparten ni participan de la misma historia y cultura; b) por lo tanto, Guatemala no es «una» nación, sino una "sociedad multinacional": naciones, sin embargo, subordinadas a la "nacionalidad ladina" que ha convertido al Estado en "instrumento de la dominación"; d) en consecuencia, Guatemala es, más bien, "el imperio burgués que domina a una multiplicidad de nacionalidades y que pretende ser nación – 'única e indivisible'" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 1).

En este sentido, comprender la diferencia entre "comunidad ladina" y la "comunidad mayance" permite develar la estructura colonial de poder. La descripción de la "comunidad ladina" conlleva ineludiblemente un análisis de la condición hegemónica de la misma. Si bien no homogénea –se diferencia entre "oligarquía ladina" (que hace uso de la «nación» como espacio económico de explotación), "pequeña burguesía" (representada por los intelectuales promulgadores de políticas integracionistas), "proletariado ladino, urbano o rural" (víctimas de la explotación, represión y marginación)–, la "comunidad ladina" tiene en común: a) la imposibilidad de reconocerse a sí misma como una nación entre otras, pues haciéndolo asumiría el carácter hegemónico y colonial que le constituye; b) la gestión de "la mentira de la superioridad racial, cultural y hasta intelectual […] para explotar y oprimir 'legítimamente' al pueblo indio" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 2); c) imposibilidad de concebir «la nación» "sin que su comunidad de pertenencia sea hegemónico y modelo" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 4). Al desmantelar la

retórica nacionalista ladina, emerge el violento cariz colonial que determina una particular

> percepción de la realidad política del país: en vez de percibir naciones en relaciones de dominación, a penas si llegan a percibir "razas" contendientes (raza ladina conquistadora e indomable, raza india vencida), o culturas de estatus diferentes (cultura ladina superior, cultura india inferior) (Movimiento Indio Tojil, 1985: 5).

En el documento, la reflexión decolonial sobre la "comunidad mayance" se convierte en una explícita ruptura con uno de los «mitos de la modernidad» (la evolución lineal de la historia [cfr. 1.2.1.2 y 1.2.2.5.]): "la cultura mayance no es una etapa anterior y superada por la cultura ladina", pues "[e]ntre ellas pueden haber diferencias, interacciones, relaciones de dominación; pero no evolución acumulativa y lineal de una hacia la otra" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 5). El «pueblo indio»-«comunidad mayance» –empleados como sinónimos en el documento– se reconoce, entonces, como «nación» a dos niveles: a) "particular étnico", en relación a cada uno de los grupos lingüísticos diferenciados: "las nacionalidades"; y b) a "nivel general panétnico o panindiano[273], que comprende mancomunadamente al conjunto de nacionalidades de ascendencia maya" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 7). Este último nivel de identificación se sustenta en la compartida memoria de la experiencia colonial, es decir, en "la comunidad de destino que les tocó vivir en mano del colonizador" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 8). De esta manera se pone al descubierto la historia de la colonialidad del ser, es decir, la historia de la larga obliteración de la existencia de las "naciones de ascendencia maya":

273 Expresión de la «indianización positiva» y que da paso a la idea de «pan-mayanismo» sostenida en los años noventa [cfr. 3.3.1.].

> el invasor español no reconoció a esas naciones como entidades políticas originales y autónomas. Todo lo contrario, las denominó tribus, grupos, núcleos, agrupaciones, etc.; y las englobó genéricamente bajo el término de raza (raza aborigen, raza […] indiana, raza maya, etc.). Claro que estas denominaciones e interpretaciones coloniales y capitalistas se hicieron con el fin de desmenuzarlas y despolitizarlas. También justificar así su opresión y explotación (Movimiento Indio Tojil, 1985: 7).

Como alternativa descolonizadora del ser se proclama "una identidad nacional panétnica única" que expresa la "conciencia y sentimiento de pertenencia nacional pero no a la 'nación guatemalteca' ni al 'Estado nacional' actual, sino a su propio pueblo, a su propia formación nacional" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 8). El "pueblo indio" sabe que la opresión es múltiple y, por eso,

> cuando el pueblo indio lucha, lucha por igual contra todas las formas de opresión. No podría realizar una revolución selectiva donde algunas formas de opresión serían aniquiladas y otras con[s]ervadas, donde algunas serían consideradas apremiantes y otras postergables […] *[L]a cuestión de saber si la lucha de clase es prioritaria o anterior a la lucha nacional* [anticolonialista] *es un debate sup[e]rfluo,* es un pasatiempo de intelectuales más preocupados por transplantar mecánicamente la teoría marxista o de mantenerse fieles a una de sus corrientes, aunque para eso tenga que forzar y deformar la realidad social y nacional del país (Movimiento Indio Tojil, 1985: 5-6. Énfasis añadido).

El documento, a diferencia de los dos anteriores, no recurre a una enumeración de hechos de la historia colonial, sino a una analítica decolonial de los marcos epistemológicos y estructuras del poder que llevan a destruir cualquier

"manifestación de las diferencias étnicas" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 8). La constatación de la situación de colonialidad del poder, del ser y del saber lleva a asumir las "luchas de liberación de la(s) Nacion(es) Maya(nses)" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 6). Una de las decoloniales estrategias de lucha se concretiza en la elaboración de un proyecto autonómico, con el fin de crear espacios donde las diferencias tengan derecho a la existencia. Este proyecto autonómico es decolonial e intercultural [cfr. 1.3.]. Es *decolonial*, pues se rehúsa a emplear la lógica de la colonización: la anulación del otro. Es *intercultural*, pues busca construir un espacio donde la diferencias culturales tengan un lugar (cfr. Movimiento Indio Tojil, 1985: 11). Esto conlleva irremediablemente "la destrucción" del "Estado centralista" "o por lo menos su reestructuración en un Estado Federal y Popular" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 10). Este proyecto no responde a los criterios coloniales del "Estado imperial ladino", pero tampoco a los criterios del marxismo ortodoxo que tienden a subordinar las luchas étnicas a la lucha de clases y, en el peor de los casos, a identificar los elementos culturales mayas como "originados por el capitalismo, y por lo tanto, hay que arrazar con ellos" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 9 [cfr. 2.2.3.]). Se perfila, entonces, un proyecto decolonial e intercultural del "pueblo mayance" que implica una ruptura con siglos de colonialidad y con la epistemología occidental (ladina imperial o marxista) y proyecta el establecimiento de un espacio, la "República Popular y Federal", que hace factible la existencia de las diferencias. En ella conviven al menos dos repúblicas: a) la "República Popular Maya" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 20), que posee un "Estado multinacional" y políticamente estable (Movimiento Indio Tojil, 1985: 17) y b) la "República Criolla" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 23).

Las oposiciones y obstáculos a este proyecto provienen, sin embargo, no sólo de los grupos tradicionales que detentan el poder, sino del marxismo ortodoxo revolucionario, del "impase ideológico de los marxistas pertenecientes a naciones dominantes" (Movimiento Indio Tojil 1985: 9). Como alternativa, el "pueblo indio" desarrolla una versión propia del socialismo: un socialismo que no se reduce a la socialización de los medios de producción, sino que transforma las estructuras estatales que estandarizan o reducen la diversidad, propiciando de este modo un modelo sociopolítico que garantiza la existencia de las diferencias (cfr. Movimiento Indio Tojil, 1985: 24). El «escepticismo decolonial» maya arremete contra la retórica revolucionaria, heredera de la «retórica de la modernidad», que asevera "que la lucha mayance de la liberación nacional puede realizarse después del triunfo de la revolución social cuando la historia demuestra que ese 'después' nunca ha existido ni puede existir" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 27). La alternativa decolonial consiste en "hacer su propia revolución, hacer su propia guerra de liberación nacional" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 28). La «actitud decolonial» maya –que "plantea el rompimiento con la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad" (Maldonado-Torres, 2007: 158)– lanza una pregunta decolonial: "[¿]por qué Marx acepta trabajar en equipo con Jesucristo pero no con Tohil en la lucha contra el Tío Sam y sus cómplices?" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 28). La respuesta, cargada de «escepticismo decolonial»: "para que el ladino acepte estos planteamientos prácticamente tendrá que dejar de ser

ladino colonizador y transformarse en un nuevo ser social y nacional" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 28).[274]

A inicio de la década de los años ochenta del siglo XX, estos tres documentan perfilan los cimientos de un proyecto intercultural-decolonial maya. El «escepticismo decolonial» practicado por los mayas des-oculta el mundo colonial, su retórica, sus mecanismos de producción de sub-alteridad, etc., y posibilita el desarrollo de una «analítica de la colonialidad». Cuatro son los principales componentes de este proyecto:

a Una *versión decolonial maya de la historia* que arremete contra la optimista y monocultural «retórica de la modernidad» –liberal o de izquierda– y que hace del «racismo» y la «explotación» dos elementos hermenéuticos decoloniales complementarios para su elaboración.

b Un *doble des-ocultamiento*: el de la colonialidad del poder, del ser y del saber que da origen al «mundo colonial» y el de la praxis decolonial maya (las «rebeliones», el resguardo de la «cultura», etc.).

274 Las reacciones de la izquierda revolucionaria no se hicieron esperar. Según Cojtí (1997: 104), "[l]a guerrilla hizo circular un documento anónimo de 5 páginas titulado, *Comentarios sobre el Texto Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal,* el que calificó su perspectiva de *etnicista* o *etnopopulista* pero invitando *a la revolución* a asumir en su programa étnico las demandas que planteaba dicho texto, e inclusive, a ponerse a la vanguardia de los etnicistas en materia de reconocimiento de derechos indígenas. Héctor Díaz-Polanco por su lado (un teórico marxista en esa época), [lo] calificó en 1987 […] de Documento Etnopopulista, que hace gala de un rabioso antimarxismo". Octubre Revolucionario, formado por disidentes del EGP, vertió su posición respecto al documento en *Las Corrientes Político-Ideológicas dentro del Movimiento Indio Guatemalteco*, calificando al Movimiento Indio Tojil de "etnopopulista o etnicista" (cfr. Macleod, 2008: 251).

c La *(re)afirmación de la existencia de un modo de ser otro* («pueblos indígenas»-«naciones mayances»-«pueblo indio»-«pueblo maya»), que desmonta la sub-alteridad impuesta y encuentra en la experiencia de la «herida colonial» y de la resistencia decolonial los elementos de una *memoria colectiva,* que hace factible la construcción de «una identidad nacional panétnica»-«panindia».

d La propuesta de *la construcción de un «Estado multinacional»*, de una «República Maya» en el que *modos de ser otro* tengan un lugar. La «autonomía», por ende, aparece como alternativa "para salvaguardar el derecho de la existencia y a la expresión de la diferencia cultural" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 11).

Subyacente a este proyecto intercultural-decolonial está un «*pensamiento otro*», producto de un *pensar intercultural-decolonial,* que se compromete con la liberación del sub-alter y, particularmente, hace uso de las herramientas del gestor del mundo colonial (el lenguaje, teorías marxistas, etc.) para plantear su proyecto. Este *pensamiento otro,* además, arremete contra el "mundo epistemológicamente controlado" (Fornet-Betancourt, 2009: 10) y fractura de esta manera la "indigencia del pensar" (Fornet-Betancourt, 2009a: 28). En los años ochenta irrumpe, por tanto, la «desobediencia epistémica» como parte fundamental del proyecto intercultural-decolonial maya [cfr. 1.2.3.]. Esta quedará plasmada radicalmente en los «testimonios» [3.2.1] y las versiones decoloniales de la historia guatemalteca [3.2.2.]. De esto damos cuenta a continuación.

3.2. Eclosión de la «desobediencia epistémica» decolonial en Guatemala

El pensamiento occidental ha logrado imponer ciertas condiciones epistémicas que determinan la existencia y validez del conocimiento [cfr. 1.1.2 y 1.2.2.]. La

epistemología occidental logró homogeneizarse a lo largo del siglo XVII y adquirir una de sus formas predominantes con el positivismo decimonónico, cuando se termina identificando al conocimiento científico con la formalización matemática, dando paso de esta manera a la «racionalidad instrumental» (cfr. Horkheimer y Adorno, 2011: 31)[275], emergiendo con ello, en palabras de Horkheimer, una "traditionelle Theorie", que, como consecuencia, obnubila la "reale gessellschaftliche Funktion der Wissenschaft" (Horkheimer, 1992: 171).[276] Esto acentuó paulatinamente el olvido de la circunstancialidad histórica y política del conocimiento, pero también el olvido de la expansión colonialista que hizo posible la «universalización» de dicha epistemología, lo que

275 También "racionalidad científica", como Boaventura de Sousa Santos (2000: 65-74) la llama, cuya "conciencia filosófica" inicia con el racionalismo cartesiano y conduce al positivismo, pasando por el empirismo de Francis Bacon. Por constituir su modelo la matemática, el conocimiento científico supone la cuantificación (división, clasificación) del fenómeno observado y, en definitiva, de la realidad. Con el fin de establecer la regularidad –las leyes científicas– del fenómeno bajo observación, se parte del necesario aislamiento de las condicionantes iniciales –el contexto– tanto del fenómeno como del observador, es decir, la puesta entre paréntesis del lugar y tiempo en el que el fenómeno y la observación acaecen. A esto subyace la suposición del orden y estabilidad de la naturaleza, del mundo y del universo. Esta «racionalidad científica» fue transferida a las «ciencias» sociales en el momento de su surgimiento. De este modo, si el establecimiento de leyes de la naturaleza es posible, también lo debería ser la determinación de las leyes de la interacción humana. Se delinea así el modelo epistemológico del conocimiento científico. ¿Cuál es su principal problema? Como afirma Santos (2000: 65-66): "la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se adecuen a sus principios epistemológicos y a sus reglas metodológicas".

276 "La real función social de la ciencia".

permaneció oculto incluso para Horkheimer. La pretendida «objetividad» del conocimiento científico occidental implica: a) la ausencia de la circunstancialidad histórica del conocedor; b) que el conocimiento científico, en tanto que objetivo, resulta ser des-corporeizado y des-ubicado, por tanto universal y fuera de la historia; c) por ende, el énfasis recae en el enunciado, omitiendo así las condiciones materiales, históricas y políticas de la enunciación [cfr. 1.2.2.4.]. Este es el modelo de la epistemología de la modernidad occidental y que Castro-Gómez (2007: 79) denomina como "la hybris del punto cero".[277] Este «punto cero» implica la des-ubicación del pensar y de los conocimientos, es decir, una supuesta neutralidad que se erige como criterio de validez y universalidad. La «hybris», por su parte, hace referencia a la "desmesura" en la que incurre la ciencia occidental: "pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de este punto de vista pueda tenerse un punto de vista" (Castro-Gómez, 2007: 83). La epistemología occidental, pretendido modelo de *todo* conocimiento válido, olvida maliciosamente su origen, las condiciones de posibilidad de su imposición «universal» y los efectos de colonización epistémica que arrastra consigo.

El conocimiento desarrollado en Guatemala, específicamente el de la antropología y las ciencias sociales [cfr. 2.2.1-2.2.2.], pero también el del marxismo ortodoxo [cfr. 2.2.3.], partía de esta epistemología del «punto cero»: olvido de las circunstancias «geo- y corpo-políticas» del grupo-sujeto

277 «Punto cero» del que ya Adorno había hablado durante el curso *Probleme der Moralphilosophie* en 1963, al explicar el punto de partida de la fundación de lo moral en la filosofía de Kant: la "Innerlichkeit des Subjekts", es decir de un "Ich" o, "eigentlich ein Nullpunkt", que remite, en definitiva, a un abstracto punto de referencia de la razón ("abstrakte Bezugspunkt der Vernunft") (Adorno, 1996: 219).

que piensa y produce conocimiento. De esta manera, la descripción científica (neutral, objetiva, transparente) de la realidad se impuso como el punto de vista que olvida ser tal, convirtiéndose en legitimador de *una* de las posibles versiones de la realidad. La tesis que Miguel Ángel Asturias escribiera en 1923, *El problema social del indio,* es una expresión de la «hybris del punto cero» que olvida estratégicamente el rol social y político que juegan sus descripciones sobre el «indio». Lo mismo ocurre con la definición «científica» que sobre el indio elabora Severo Martínez Peláez décadas más tarde y la negación de la existencia del ladino por parte de Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. El «punto cero» de la epistemología occidental ignora el «escepticismo misantrópico» colonial que subyace a la máscara de la objetividad de los conocimientos. Los mayas, como hemos visto en la sección anterior, convierten la experiencia de la «herida colonial» en punto de partida del pensar y de la conformación de una *memoria común,* trayendo a la luz tanto al conocedor como a las circunstancias y la finalidad del conocimiento producido. En los años ochenta, los mayas emplean una forma radical de «desobediencia epistémica»: el *testimonio* [3.2.1.]. En él, conocedor/pensador –ubicado «geo- y corpo-políticamente»– y conocimiento/pensamiento se explicitan, haciendo implosionar siglos de «control del conocimiento» o colonialidad del saber. Además, siguiendo con la construcción de una analítica de la colonialidad, cada vez más compleja, aparece a inicio de los años noventa uno de los esfuerzos sistemáticos sobre escritura de la historia de la colonialidad del ser y del saber [3.2.2]. El proyecto intercultural-decolonial maya se va consolidando paulatinamente.

3.2.1. El testimonio o el ejercicio de la «desobediencia epistémica»

En los años ochenta, el «escepticismo decolonial» maya irrumpe para poner en entredicho la epistemológica colonial del «punto cero». En los textos anteriormente abordados [3.1.], el enunciante, si bien anónimo y colectivo, debido a las circunstancias de enunciación, juega un papel fundamental. ¿Por qué? Este enunciante anónimo genera pensamiento a partir de la memoria de la experiencia colonial, convirtiéndose esta en el punto de partida del pensar. Lo enunciado, por ende, rompe con la epistemología occidental, reproducida por las élites locales, y produce una versión decolonial de la historia que proviene del «pueblo mayanse»-«pueblo indio»-«pueblos indígenas», es decir, de una subjetividad que no pretende universalidad y que, más bien, comparte una "comunidad de vivencias" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 15). Se explicita de esta manera la intrínseca contextualidad del conocimiento[278] y del pensar que lo genera:

278 "The basic assumption is that the knower is always implicated, geo- and body-politically, in the known, although modern epistemology (e.g. the hubrys of the zero point) managed to conceal both and created the figure of the detached observer, a neutral seeker of truth and objectivity who at the same time controls the disciplinary rules and puts himself or herself in a privileged position to evaluate and dictate" (Mignolo, 2009: 162). ["La asunción básica consiste en que el conocedor está siempre implicado, geo- y corpo-políticamente, en lo conocido; sin embargo, la epistemología moderna (por ejemplo, la hybris del punto cero) logró encubrir ambos y crear la figura del observador imparcial, un neutral buscador de la verdad y objetividad, quien al mismo tiempo controla las reglas disciplinares y se coloca a sí mismo o así misma en una privilegiada posición para evaluar y dictaminar". Nuestra traducción] Es en este sentido que Santos (2000: 90) afirmaba que "todo conocimiento es autoconocimiento" y, por ende, posee siempre un "carácter autobiográfico" (94).

> El destino común vivido en manos del extranjero desde 1524 ha modelado en los pueblos indios un nuevo tipo de identidad y de consciencia nacional que se da a nivel genérico translingüístico que los obligó políticamente a reinterpretarse genéricamente ante el extranjero como pueblos políticamente distintos pero afrontando todos un destino común. (Movimiento Indio Tojil, 1985: 15)

En esos mismos años surge un modo otro de ruptura epistémica del pensamiento maya: el *testimonio. Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983)[279] y *Testimony: Death of a Guatemalan Village* (1987), del maya-jakalteco Víctor Montejo[280], son referentes de esta ruptura. El

279 Contiene el «testimonio» que Rigoberta Menchú Tum dictó a la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos en 1982, en París. El libro se enmarca en el contexto de la situación política y social guatemalteca a finales de los años setenta e inicio de los ochenta, enfatizando principalmente la participación y organización «indígena». Una versión cinematográfica del testimonio es el documental, dirigido por los estadounidenses Pamela Yates y Thomas Sigel, *When the Montains Tremble,* de 1983. Parte de la polémica académica generada por el texto, a partir de las acusaciones elaboradas por David Stoll (1999), según las cuales Rigoberta Menchú habría falseado datos relevantes en el relato, se recoge en el volumen editado por Arturo Arias (2001). Una perspectiva maya de la polémica la ofrece Montejo (2005: 86-103), quien argumenta que la desacreditación del testimonio de Rigoberta Menchú buscaba debilitar el «Movimiento Maya», que Montejo divide en «Movimiento Popular» –en el cual se adscribe a Menchú– y «Movimiento Pan-Maya» [cfr. 3.3.]. Hemos decido dejar a un lado esta polémica, que en todo caso representa la historia de los efectos del libro, para centrarnos en las características decoloniales del pensamiento maya presentes en el texto.

280 Es el relato del antropólogo maya-jakalteco Victor Montejo (una breve autobiografía puede consultarse en Montejo, 1999: 4-11), publicado originalmente en inglés en 1985, gracias a la traducción del escritor Victor Perera. Su testimonio narra la masacre de un grupo de indígenas miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil, quienes atacan por error una unidad del ejército guatemalteco en San José

testimonio ha sido abordado principalmente por los estudios culturales y subalternos.[281] Para John Beverley (1996: 165), por ejemplo, el *testimonio* es el resultado de una "actitud más agnóstica" frente al canon literario, pues

> está situado en la intersección de las formas culturales del humanismo burgués y el libro (o la crítica literaria), engendradas por las prácticas del colonialismo y el imperialismo y relacionadas con ellos, y esas prácticas culturales subalternas que a menudo constituyen su contenido narrativo-descriptivo. Por tanto su naturaleza como discurso está marcada por una serie de aporías: es y no es "voz"; es y no es una forma "auténtica" de cultura subalterna; es y no es "documental"; es y no es literatura; concuerda y no concuerda con el humanismo ético que manejamos como muestra ideológica académica propia; afirma y rechaza a la vez la categoría del "sujeto" como autor y emisor soberano (Beverley, 1996: 144-145).

Tzalalá (nombre ficticio). Tras intentar mediar entre los pobladores y el ejército, el autor es acusado de ser miembro de la guerrilla. Después de ser sometido a amenazas y torturas, se ve obligado a salir al exilio en 1982. Una de las más extensas recensiones de este y otros textos testimoniales de Montejo la elabora la antropóloga Kay B. Warren (1998: 113-131). Víctor Montejo, luego de trabajar un tiempo en la Universidad de Bucknell, realizó estudios de maestría en antropología en la Universidad Estatal del Estado de Nueva York (SUNY) en Albany, finalizando en 1989. Posteriormente realizó estudios de doctorado en la Universidad de Connecticut en Storrs. Actualmente es profesor de la Universidad de California en Davis en el Departamento de Native American Studies. Del año 2004 al 2008 fue miembro del Congreso de la República de Guatemala.

281 Tengo como referente en este momento el trabajo de Marc Zimmerman (1995) y de John Beverley (1996), dos representantes de los estudios culturales y subalternos, quienes por años han desarrollado una renovada interpretación de la cultura centroamericana a partir de la producción literaria. Para una breve introducción al *lugar* del «testimonio» en el campo de los estudios culturales latinoamericanos ver Blanco, 2009: cap. 3.

Esta "actitud agnóstica" del testimonio y su carácter aporético, consideramos, responde ante todo al ejercicio de la «desobediencia epistémica» que queda invisibilizada, aunque intuida, por la crítica literaria. La trampa de los estudios culturales y subalternos al abordar el testimonio consiste en el ocultamiento –quizá in-intencional– de la «condición colonial» del enunciante. Es a causa de esta ausencia que la genealogía testimonial elaborada por Marc Zimmerman (1995), si bien permite visibilizar la producción literaria «subalterna», termina homogeneizando las voces de los enunciantes y, con ello, sus memorias de la colonización. En base a esta subrepticia homogeneidad se identifica al *testimonio* como texto de la "cultura popular" y de "resistencia popular" (Zimmerman, 1995: 11). De esta manera, por ejemplo, el testimonio del dirigente guerrillero y filósofo guatemalteco Mario Payeras[282], *Los días de la selva*, parece responder a las mismas «estrategias de lucha y resistencia» que, por ejemplo, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* Este parece ser un sutil resabio del «punto cero» de la epistemología occidental en los estudios culturales y subalternos. Cuando la voz «indígena»-«india»-«maya»[283], la voz del sub-alter[284], irrumpe también en y por medio del *testimonio*, requiere una consideración más

282 cfr. 5.2.1.

283 Que, como hemos visto, son indistintamente utilizados en los textos de los años ochenta.

284 La diferencia entre sub-alter y subalterno queda aquí explicitada. Ciertamente Rigoberta Menchú y Mario Payeras pueden ser considerados subalternos, lo que sirvió para unificar la lucha insurgente en los años ochenta. Esto, sin embargo, oculta una larga historia de colonialidad del ser y del saber que produce al sub-alter y de la que Payeras no «proviene» necesariamente. Sub-alter y subalterno son o pueden ser aliados en la lucha decolonial, pero no debe equipararseles (cfr. Maldonado-Torres, 2008).

radical que la propuesta por la interpretación «subalterna» o «popular» del contenido testimonial. En este sentido, liberar el caso testimonial de *Me llamo Rigoberta Menchú* –uno de los ejemplos más citados entre la teoría desarrollada por los estudios culturales y subalternos– y de *Testimony: Death of a Guatemalan Village* del marco interpretativo de la lucha de clases, hace posible abrirlos a una interpretación decolonial e intercultural de su contenido. A *Me llamo Rigoberta Menchú,* por ejemplo, le caracteriza un gesto de «desobediencia epistémica» puesto en práctica por quien participa "como mujer, como cristiana, como indígena en la lucha" (Burgos y Menchú, [198]2010: 194) –quien afirma: "Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo" (Burgos y Menchú, [1983]2010: 21)–, y que convierte al *testimonio* en herramienta de decolonialidad del ser y del saber.

La genealogía decolonial[285] de este *testimonio otro* se distancia de la genealogía propuesta por los estudios culturales y subalternos (Zimmerman, 2005) al enfatizar como criterio la «herida colonial» del enunciante. Waman Poma y su *Nueva Corónica y buen gobierno*[286], así como Ottobah Cugoano[287]

285 Nelson Maldonado-Torres (2011: 687) propone el siguiente criterio de clasificación del pensamiento descolonizador, que nosotros hemos tenido en consideración: "Todo movimiento, toda rebelión, todo pensamiento *que ha intentado restaurar la humanidad de los deshumanizados* sin tomar la humanidad del colonizador moderno como la norma y promoviendo la generosidad y la acción conjunta entre los *deshumanizados mismos y sus aliados* pertenecen al pensamiento descolonizador y representan puestas en prácticas diversas del giro descolonial." (Énfasis añadido)

286 Enviado al Rey Felipe III en 1616.

287 ¿Quién fue Quobna Ottobah Cugoano? Walter Mignolo (2012: 57-58) resume la vida de Cugoano de la siguiente manera: "Cugoano es el menos conocido de cuatro ex esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano) que, durante la segunda mitad del siglo

y su *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffict of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain*, de 1787, son puntos de referencia de la genealogía del pensamiento decolonial [cfr. 1.3.3.]. El primero expone la realidad moderna/colonial de los indígenas en América; el segundo, la modernidad/colonialidad ilustrada sufrida por los esclavos africanos (cfr. Mignolo, 2007: 39). Estos textos recogen la experiencia colonial de indígenas y esclavos africanos en dos momentos clave del mundo moderno/colonial: el de su fundación «teo-política» y el de su legitimación secular-epistémica. Ambos develan la violencia de la modernidad y ofrecen alternativas decoloniales. En esta genealogía quedan instalados los testimonios de Rigoberta Menchú y Víctor Montejo, pues son parte, como los anteriores, del "giro geo- y corpo- político" (Mignolo, 2007: 37) del pensamiento decolonial. Si el texto de Waman Poma denuncia el lado oscuro del Renacimiento y el de Cugoano el lado oscuro de la Ilustración, Rigoberta Menchú y Víctor Montejo remiten al lado más oscuro del proyecto moderno/colonial guatemalteco. Sus testimonios son la expresión de una voz otra que se resiste al silencio impuesto por la colonialidad.

Una de las principales características de estas dos expresiones de la «desobediencia epistémica» consiste en la emergencia

XVIII en Inglaterra, arribaron con éxito a la página escrita. 1770 es la fecha estimada de la llegada de Cugoano a Inglaterra. Éste habría sido un esclavo en las plantaciones inglesas del caribe propiedad de Alexander Campbell. Cugoano nació en 1755 en la actual Gahna, fue capturado por sus coterráneos a la edad de trece años, aproximadamente, y vendido como esclavo a traficantes europeos. Cugoano arribó a Inglaterra poco después de haber sido proclamada la 'Mansfield decision' en favor de un esclavo fugitivo en las colonias." (Nuestra traducción).

de un enunciante específico –con un nombre: Rigoberta Menchú, Víctor Montejo– en un contexto de enunciación determinado: la masacre de comunidades mayas en el primer lustro de la década del ochenta.[288] Es por esto que dichos textos son producidos y editados fuera de Guatemala: París y Estados Unidos.[289] Estos testimonios recogen la experiencia de la «herida colonial» que sigue sangrando en Guatemala:

> Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo […]. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo. (Burgos y Menchú, [1982]2000: 21)

Al igual que los tres documentos anteriormente tratados [3.1.], Rigoberta Menchú recoge la voluntad de sobrevivencia de "un pueblo". En el testimonio, además, se entreteje el vínculo entre política y colonialidad del ser, pues se denuncia la opresión militar, la praxis oculta tras las masacres: la «necro-política» estatal, y se constata que el

288 La antropóloga Kay B. Warren (1998: 115) se asoma al aporte decolonial que ofrece este testimonio y otros textos de Montejo en el marco de la producción antropológica académica: "Ellos ignoran las convenciones etnográficas de la antropología que, tarde o temprano, instan a los autores a establecer la autoridad profesional a través de la abstracción, generalización, que despersonalizan las voces narrativas, y la justificación teórica de una investigación apropiada (worthy research)." (Nuestra traducción).

289 Así lo reconoce Victor Montejo (2005: 86): "I recognize the difficulties of writing and presenting the facts of such a violent and genocidal war to the general public. For those of us who have written testimonies, it has been necessary to be in a secure place in exile in order to write these eyewitness accounts." Por existir una versión es español del propio autor –del año 1993–, a la que por distintos motivos no hemos tenido acceso, hemos decido no traducir las citas de la versión en inglés.

masacrado es el mismo a quien se le regatea la humanidad: el «pueblo indígena»: "Hubo un tiempo en que dicen que los ladinos dudaban que nosotros éramos gente. Que éramos una clase de animales" (Burgos y Menchú, [1983]2000: 149 [cfr. 1.2.2.3.]). En ambos testimonios se reafirma el vínculo que pasando por la memoria de la colonialidad remite a los antiguos mayas y que, por lo tanto, (re)afirman la pervivencia de "un pueblo":

> The thatched roofs of the village begin to emit smoke at four in the morning, when the women rise to prepare the *nixtamal* and tortillas for their men, who very early make their way to the fields they worked since the time their earliest ancestors (Montejo, 1987: 11).
>
> Pero la cultura era la misma. Descubrí que los indígenas tenemos algo en común, a pesar de las barreras idiomáticas, las barreras étnicas, las diferencias de trajes. Que nuestra cultura es el maíz (Burgos y Menchú, [1983]2000: 195).

Pero no sólo se resguarda el saber y la memoria que reafirma la pervivencia de los mayas, también se des-oculta uno de los mecanismos de producción de la historia de los vencedores y de la sub-alteridad del vencido: la «educación», sinónimo de "pérdida de sí, de lo propio, de la cultura" (Burgos y Menchú, [1983]2000: 195). Víctor Montejo, quien se desempeñaba como maestro de educación primaria, ofrece un análisis decolonial del contenido de una de las canciones infantiles escolares que él mismo debía enseñar a sus alumnos[290]: "I realized the song was discriminatory because the questioner uses the familiar 'vos' (in a vulgar sense) and the little Indian

290 El texto de la canción es el siguiente: "A little Indian I saw/ as he danced the trot/ how well he moved his feet/ touching his own heart./ I asked, How do you do it?/ Do tell me please/ And he said, you just dance/ the same as I do" (Montejo, 1987: 15-16).

replies in a respectful USTED. For the rural child all songs taught in school are equally discriminatory, or at least alienating, because their true intention is to condition them to the requirements of the *patrón* or boss, and thereby to perpetuate the Indian´s inferior status" (Montejo, 1987: 16).

El testimonio, entonces, rompe con el sujeto transparente que presupone la epistemología del «punto cero» y establece como punto de partida la experiencia biográfica y corpo-política del enunciante. Se funda un gesto decolonial que rompe con la disciplina de la «racionalidad instrumental» occidental, dando paso a una forma otra de pensar, producir y transmitir conocimientos. Este *pensar otro* recoge la memoria de la colonialidad –"Nuestros padres fueron violados por los blancos, los pecadores, los asesinos" (Burgos y Menchú, [1982]2000: 92)– y la experiencia colonial que sigue reproduciéndose en los cuerpos de los enunciantes. La contextualidad del pensar y «lo pensado» –*pensar* el «mundo colonial» *para* generar alternativas decoloniales– se convierte en criterio decolonial de validación de los conocimientos [cfr. 1.1.1.3.]. Las herramientas argumentativas, por otra parte, coinciden en buena medida con las utilizadas por Waman Poma y Cugoano, quienes habiendo sido excluidos de la epistemología occidental recurren no sólo a la memoria colectiva de resistencia, sino a una retórica otra del cristianismo[291]: "all I can tell you is that I am a Christian

291 Según Mignolo (2012: 58): "Similar to Waman Puma, Cugoano does not have any other judgmental criterion except for Christianity. Enlightenment thinking, of which Cugoano is a part, had recently begun to be configured. The theo-politics of knowledge was still a frame of reference, against which the ego-politics of Enlightenment thinking reclaimed its right to existence. As with Waman Puma, Cugoano took the moral principles of Christianity to the letter and from there projected his critiques of the excesses of the English

and therefore respect the lives of my fellows. I believe in the Fifth Commandment, 'Thou shalt not kill'" (Montejo, 1987: 76). Es, en todo caso, un cristianismo crítico y subversivo: "como única alternativa, lo que me queda es la lucha, la violencia justa, así lo he aprendido en la Biblia" (Burgos y Menchú, [1982]2000: 270). Sin embargo, la actitud escéptica decolonial de los mayas frente al cristianismo u otra alternativa epistémica que no responda del todo a las necesidades de la liberación se expresa constantemente: "Yo le dije que toda la verdad no estaba en la Biblia, pero tampoco en el marxismo estaba toda la verdad" (Burgos y Menchú, [1982]2000: 270).

El *testimonio* se enmarca en la dinámica de la emergencia del pensamiento maya contemporáneo. En él se delinean los elementos decoloniales que hemos señalado en los documentos anteriores: a) una actitud escéptica ante el legado colonial (autoridad epistémica, producción de la subalteridad, etc.) que permite la construcción de una versión otra de la historia; b) la (re)afirmación de la existencia de un *modo de ser otro*, obliterado por la colonialidad del ser, que articula una memoria común a partir de la experiencia de la «herida colonial» y de la pervivencia de una herencia ancestral; c) la estratégica articulación con las corrientes críticas que ofrece la tradición occidental (teología de la liberación, marxismo, etc.), si bien reformuladas y puestas al servicio de la liberación de los mayas a partir del ejercicio de la «desobediencia epistémica», y la utilización estratégica de las herramientas de comunicación hegemónicas: idiomas (español, inglés), la escritura, la producción de textos, etc.; d) la contextualidad del pensar y de la producción

Christians via the brutal exploitation of slaves". Una retórica otra del cristianismo emerge en Guatemala en los años setenta: ver 2.3.3.

del conocimiento se va afianzando paulatinamente, restando autoridad y validez a la epistemología del «punto cero», negando la supuesta neutralidad y objetividad del conocimiento. Durante los años ochenta, además, el anonimato comienza a romperse. Que a partir de entonces emerja un «autor», no significa que se borre *la expresión colectiva* del pensamiento maya y los esfuerzos de construcción de una identidad «pan-étnica»-«pan-india» [cfr. 3.1.] que rompe con la sub-alteridad impuesta. El «autor» se sabe «indígena»-«mujer»-«colonizado» y desde ahí intenta construir un proyecto intercultural-decolonial colectivo. Este «autor» devuelve a la producción de conocimientos su «función social», como sugería Horkheimer, pero al hacerlo en una contextualidad de colonialidad, la «función social» –una expresión aún neutral– transmuta en «función decolonial» de los conocimientos. Un *pensar otro* produce *conocimientos otros*.

3.2.2. «Jub'aq Omay Kuchum K'aslemal / Cinco Siglos de Encubrimiento»: sobre la genealogía de la colonialidad y decolonialidad en Guatemala

A inicio de la década de los noventa, el pensamiento maya comienza a adquirir sistematicidad y complejidad. Lo peor de la guerra ha pasado y comienza una época de paulatina apertura política, cuyos primeros signos son la elección de un gobierno no-militar en 1985 y el inicio de las negociaciones de paz entre el ejército y la guerrilla. El «escepticismo decolonial» y la «desobediencia epistémica» siguen subyaciendo a la producción maya de conocimientos, pero los modos de expresión se transforman a través de la incorporación de las técnicas de las ciencias sociales. *Jub'aq*

Omay Kuchum K'aslemal / Cinco Siglos de Encubrimiento[292], del lingüística maya-k'iche' Luis Enrique Sam Colop[293], es uno de los primeros documentos mayas que arremete deliberada y sistemáticamente contra la interpretación oficial de la historia guatemalteca y, por ende, contra la colonial producción del conocimiento histórico. Aparecen nuevas categorías analíticas y alternativas estrategias de argumentación decolonial. El texto, breve en su extensión, fue publicado en 1991 por el Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM), una de las instituciones, dirigida y organizada por mayas, interesada en promover y dar a conocer reflexiones descolonizadoras sobre "la realidad étnica y aportar soluciones a la cuestión colonial" (en Sam Colop, 1991: 8). El uso del k'iche' en el título del libro es un gesto decolonial con el que el lector se encuentra desde el inicio. El libro, además, contiene diversos símbolos

292 Sobre el origen y efectos del documento afirma Kay B. Warren (1998: 133): "[it] was written for release at the 1991 Segundo Encuentro Continental and distribuided through a number of Pan-Maya organizations. The substance of his historical argument has been used in forums and adult education programs throughout the country." ["fue escrito para hacerlo público en el Segundo Encuentro Continental de 1991 y fue distribuido a través de un grupo de organizaciones pan-mayas. La esencia de su argumento histórico ha sido utilizado en diversos foros y en programas de educación de adultos por todo el país." (Nuestra traducción)]

293 El escritor, periodista e intelectual maya Luis Enrique Sam Colop [1955-2011], nació en Cantel, Quezaltenango. Realizó estudios de ciencias jurídicas en la Universidad de San Carlos de Guatemala y una maestría en lingüística en la Universidad de Iowa. En 1994 obtuvo el doctorado en lingüística por la Universidad estatal de Nueva York en Buffalo. Entre sus obras se encuentran los poemarios *Versos sin refugios* (1978) y *La copa y la raíz* (1979), su texto de lingüística *Bosquejo de algunos temas de la gramática k'iche'* (1990). Su principal trabajo giró alrededor de una reactualizada traducción del Popol Wuj, publicado en 2008.

mayas: números, glifos, etc. Por otra parte, es importante señalar la referencia a autores no-mayas críticos al sistema occidental colonial, expresión de la articulación argumentativa del pensamiento maya con tradiciones de pensamiento orientadas a la descolonización del ser y del saber. Las principales referencias son: a) *Discurso Narrativo de la Conquista de América* (1983), de Beatriz Pastor; b) *El descubrimiento de América que todavía no fue y otros escritos* (1986), de Eduardo Galeano; y c) *La Conquista de América. El problema del otro,* de Tzventan Todorov.[294]

El texto tiene un objetivo específico: evidenciar que después de cinco siglos o, según el autor, "• B'AQTUN, – K'ATUNES Y •• TUNES de la expansión europea hacia el continente, la ideología colonialista sigue vigente" (Sam Colop, 1991: 36). Esta "ideología colonialista" genera un "discurso" que reproduce la colonialidad del ser y del saber a través de una "apología al colonialismo y un ejercicio de auto-administración eurocentrista" (Sam Colop, 1991: 9). En el "colonialismo" "se niega al *otro* o se niega el derecho a ser *otro*" (Sam Colop, 1991: 36). Su origen remite al siglo XVI, cuando las ideas de "descubrimiento" y "conquista" son acuñadas, surgiendo tanto el "discurso de encubrimiento", así como el mecanismo "que racionaliza el colonialismo", y que Sam Colop (1991: 13) llama "discurso de invasión". Cristóbal Colón es el fundador del "discurso de encubrimiento" que se genera en tres esferas: "natural" (que incluye las descripciones sobre la naturaleza y sobre los

294 Sam Colop hace uso de la versión en español de 1987 editada por Siglo XXI. La versión original francesa es de 1982. Estas no son las únicas fuentes citadas por el autor, pero son las que le permiten tener un marco de interpretación alterno al oficial y dar razón de las estrategias colonizadoras de la historia de los vencedores: un ejercicio de diálogo intercultural de saberes decoloniales [cfr. 1.1.3.2.].

nativos), "divino" (que le permite a Colón comprenderse como elegido por Dios para la empresa desarrollada) y "humano" (referido principalmente a la acumulación de riquezas) (cfr. Sam Colop, 1991: 11). Los "nativos" son excluidos de la esfera humana en el "discurso" de Colón y son colocados en la esfera de "la naturaleza". Para Sam Colop (1991:12), "1542 marca el inicio de lo que en el discurso colonialista se denomina, proceso de civilización […], y desde el punto de vista religioso, proceso de evangelización". El autor devela el momento de nacimiento de la «retórica de la modernidad» que ofrece salvación o civilización luego de haber negado la cualidad humana de los "nativos".

Al "discurso" iniciado por Colón se agrega el "discurso de invasión", cuyas obras, acciones y representantes fundacionales son: las *Cartas de Relación* de Hernán Cortes, la "política de 'tierra arrasada con sangre y fuego'" de Pedro de Alvarado (Sam Colop, 1991: 19); la *Historia de la Conquista de México* [1552] de Francisco López de Góngora; *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, así como "el padre del humanismo racista Juan Ginés de Sepúlveda" (Sam Colop, 1991: 23), quien basa parte de su argumentación en las relaciones del cronista oficial de Indias González Fernández de Oviedo. Cuatro son las características que le otorgan identidad a este discurso: a) obliteración de la agresión colonial al identificarla como "descubrimiento" y "conquista"; b) producción de una retórica legitimadora de la agresión que hace uso de los términos "derecho de invasión", "pacificación" o "liberación"; c) selección y reelaboración del material presentado que produce una "ficcionalización de la Realidad" (Sam Colop, 1991: 14); d) consolidación de la idea que "los nativos son seres 'inferiores'" ("bárbaros", "siervos", "sodomitas",

"caníbales", etc.) (Sam Colop, 1991: 22), evidenciándose que "el colonialismo conlleva racismo en virtud de que éste es el instrumento ideológico necesario para justificar la opresión del colonizado" (Sam Colop, 1991: 22). Sam Colop inaugura de esta manera la sistemática elaboración de una *genealogía de la producción de la colonialidad* en Guatemala, y que ya los textos anteriores perfilaban [cfr. 3.1.].

Este "discurso colonialista", sin embargo, se prolonga y consolida durante quinientos años, teniendo en una "literatura de justificación", una "literatura de hispanización" y una "literatura de usurpación intelectual" sus últimas expresiones en el siglo XX (Sam Colop, 1991: 29). La primera idealiza al colonizador y justifica su violencia, como ocurre en el prólogo a la edición de 1933 del libro de Bernal Díaz del Castillo, elaborado por la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala: "*la crueldad de que hicieron gala y la rudeza que agotaron, eran naturales en su tiempo, y desgraciadamente son inherentes a la especie humana*" (Sam Colop, 1991: 29. Cursivas en el original). La segunda se caracteriza por: la identificación de la cultura nacional con la herencia cultural hispánica; como consecuencia, "implícitamente se niega a las culturas indias o se racionaliza su exterminación" (Sam Colop, 1991: 30); racionalización y justificación de la imposición de una cultura sobre otra; trasluce una "nostalgia por el pasado imperial". La tercera, la "literatura de usurpación intelectual", despoja "a los indios de su creatividad intelectual" (Sam Colop, 1991: 31), negando incluso, como lo hace el intelectual René Acuña en los años setenta, la autoría k'iche' del *Popol Wuj*: "René Acuña asume aquí, la posición de los 'naturalistas' porque los indios resultan incapaces de hasta 'arreglar/ ensamblar' un texto; […] poniendo en duda la capacidad

intelectual de autoría de los mayas" (Sam Colop, 1991: 31). Sam Colop, además, elabora un breve catálogo de autores y obras (Miguel Ángel Asturias y su tesis de 1923; Luis Cardoza y Aragón y su mestizaje asimilacionista expuesto en *Guatemala, las líneas de su mano,* de 1955), discursos periodísticos[295] e instituciones (principalmente el Instituto Indigenista Nacional de Guatemala) que a lo largo del siglo XX dejan entrever la herencia del "discurso colonialista". Al presentar estos ejemplos, el autor realiza constantes paralelos entre los autores del siglo XX y los fundadores del "discurso colonialista". Haciendo esto, Sam Colop agrega a la genealogía de la *producción* de la colonialidad también la de su *gestión*.

Aunque el objetivo principal del autor es mostrar la vigencia del "discurso colonialista" –o los mecanismos de producción de la colonialidad del ser y del saber–, Sam Colop (1991: 24-29; 34) también elabora una genealogía diversa, pero en relación directa con la *genealogía de la producción y gestión de la colonialidad*: el "discurso indio" (Sam Colop, 1991: 24). Elaborando esta genealogía otra, el autor devela el cariz

295 Sam Colop parece tener la intención de mostrar cómo en la «opinión pública», y no sólo en la académica, acontece el "discurso colonialista". Uno de los ejemplos citados, tomado de Prensa Libre (25 de agosto de 1982), que el autor compara con las ideas de Ginés de Sepúlveda y González Fernández de Oviedo, es el siguiente: "*Para complicar más el problema de esos* ***núcleos retrógados*** *perdidos allá en la montaña, ahora han aparecido una serie de seudobenefactores… So pretextos de 'antropólogos', 'sociólogos', 'etnólogos', y qué se yo, han ido metiendo nociones absurdas que, si se aplicaran, nos retornarían a lo* ***'indio', es decir, ¡a la edad de piedra!*** *Se escuchan cosas obviamente contraproducentes como enseñar a leer en las lenguas autóctonas, antes o en vez de en la lengua de Cervantes. Si aprendiendo a leer y escribir en español, se les olvida, ¡de qué serviría poderlo hacer* ***en dialectos que carecen de literatura escrita****…*" (Sam Colop, 1991: 33-34. Cursivas y énfasis en el original).

parcial, situado y funcional a la colonialidad de la historia oficial del colonizador, poniendo en entredicho la validez de «una» historia universal y, de esta manera, desafiando la autoridad epistémica del conocimiento histórico guatemalteco (cfr. Smith, 1999: 30-31 [también 1.2.2.5.]). La historia nacional, desde sus inicios en el siglo XVI, es sólo «una» versión interesada del pasado que gestiona la colonialidad imperante. Sam Colop (1991: 34) denomina "literatura maya actual" a la lista de "fuentes indígenas" que ofrece. Éstas, sin embargo, han sido obliteradas y negadas como alternativa visión de la historia[296]: *El Código Florentino,* el *documento Chontal* de 1525, el *Chilam Balam de Chumayel, Anales de los Kaqchiqueles, El título de la Casa Ixkin-Nejaib', Título K'oyoy, Popol Wuj, Título de los Señores de Totonicapán,* entre otros, son las fuentes de una historia otra a la del "discurso colonial": una historiografía decolonial.

Hacia el final del texto, Sam Colop parece remitir subrepticiamente al proyecto esquematizado en *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal* [cfr. 3.1.3.]: el proyecto de una República Federal. Refiriéndose a Bartolomé de las Casas, "una de las grandes excepciones" (Sam Colop, 1991: 37) en los inicios de la colonización, el autor reflexiona: "al final de su vida exige que entre nativos y españoles exista únicamente una

296 Una negación estratégica y consustancial a la producción y gestión del sub-alter. "The negation of indigenous views of history was a critical part of asserting colonial ideology, partly because such views were regarded as clearly 'primitive' and 'incorrect' and mostly because they challenged and resisted the mission of colonization" (Smith, 1999: 29). ["La negación de las perspectivas indígenas de la historia fue un elemento decisivo de la imposición de la ideología colonial, en parte a causa de que tales perspectivas fueron consideradas como claramente 'primitivas' e 'incorrectas', pero mayormente porque desafiaban y se oponían a la misión de colonización." (Nuestra traducción)]

relación diplomático-administrativa porque ambos pueblos, dice Las Casas, son *miembros de Estados diferentes y con culturas diferentes*" (Sam Colop, 1991: 37. Énfasis añadido). Esto permitiría salir de "La Patria Legal", "una estructura superficial y una máscara etnocentrista", y abrirse a "La Patria Real", única que "puede ser pluralista" (Sam Colop, 1991: 36).

Jub'aq Omay Kuchum K'aslemal. Cinco Siglos de Encubrimiento forma parte del proyecto intercultural-decolonial maya. Un *pensar otro* es capaz de producir *la genealogía de la producción y gestión de la colonialidad* y articular la *genealogía del pensamiento decolonial maya.* La constatación de ambas tradiciones, especialmente de la segunda, se convierte en alegato de la existencia de un pueblo, de su larga opresión y, sobre todo, de su larga resistencia:

> Para las Naciones Nativas del Continente, 1992 significa quinientos años gregorianos de resistencia física, cultural y política. La *resistencia física* se manifiesta con la sobrevivencia de esas Naciones Nativas; *la resistencia en contra de la dominación cultural* se manifiesta con el mantenimiento de las culturas e idiomas amerindios. *La resistencia en contra de la dominación colonial*, se manifiesta con la lucha por la recuperación legítima de los derechos políticos, económicos, culturales y sociales (Sam Colop, 1991: 36-37. Énfasis añadido).

Sam Colop reafirma el ímpetu decolonial del pensamiento maya, pero también un ímpetu intercultural: la articulación con una tradición de pensamiento crítico que le ofrece alternativas hermenéuticas. Abriendo una tercera vía entre comunismo y liberalismo-capitalismo (cfr. Mignolo, 2011: 59), la crítica a la «situación colonial» empuja a la ruptura epistémica con la tradición de pensamiento (de izquierda o

de derecha) que niega su *ubicación* «geo- y corpo-política». Sam Colop consolida, siguiendo con la tradición de los años ochenta [3.1-3.2.1.], una *hermenéutica decolonial* de la historia que se desvincula del etnocentrismo del saber guatemalteco, rompe con el monopolio del pensar [cfr. 1.1.2.1] y des-oculta la pluralidad. La historia deja de ser el inocente mecanismo de la construcción de la «identidad nacional» y es recuperada por los mayas como herramienta decolonial.

A comienzos de los años noventa, el ímpetu decolonial e intercultural que refleja el pensamiento y acción maya de los años ochenta se concentra en una «movilización política» que busca la instauración política y legal de «un mundo donde quepan otros mundos». El «movimiento maya» será el canal que oriente la «energía decolonial», "energía –en palabras de Mignolo (2007b:27)– que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, no se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad". En la siguiente sección damos cuenta de la movilización decolonial e intercultural maya de los años noventa. En este momento, veremos consolidarse la (re)afirmación de la existencia de los mayas dando origen a un proyecto de «mayanización» [3.3.1]; veremos también la confluencia de las diferentes «organizaciones mayanistas» y «popular» [3.3.2.] en la conformación de un *proyecto común* que producirá una inédita «inflexión decolonial» en Guatemala [3.3.3.].

3.3. El «movimiento maya» en Guatemala

En los apartados anteriores [3.1.-3.2] destamos la emergencia de un *pensar otro* que produce *pensamiento otro* y que des-oculta la carga «geo- y corpo-política» del conocimiento y pone en entredicho la sub-alteridad producida y construida por la colonialidad del poder, del ser

y del saber con el fin de dominar y explotar. Este *pensamiento otro* perfila también la construcción de un modelo político –un «Estado Federal»– que posibilita la coexistencia de las diferencias [3.1.3]. Dilucidábamos con ello los perfiles de un proyecto intercultural-decolonial maya. La irrupción pública del «movimiento maya»» en Guatemala durante la década del noventa es una de las más complejas expresiones de dicho proyecto. Esta irrupción determinará un nuevo marco de acción política, epistémica y de transfiguración de la sub-alteridad impuesta. Por «movimiento maya», sinónimo de «movimiento indígena» (cfr. Cojtí, 2010: 102), entendemos, siguiendo a Bastos y Camus (2006: 18), "*la movilización política de organizaciones, instituciones, grupos y personas indígenas, que a través de su propia acción tratan de transformar la relación entre población indígena y el Estado-nación guatemalteco*".[297] De la misma manera que el antropólogo guatemalteco Ricardo Falla (1978: 437) empleaba el concepto "movimiento indígena" a finales de los años setenta para "englobar todo ese proceso de toma de conciencia del indígena, como indígena, a nivel nacional", destacando como su cara visible la irrupción de los «indígenas» en la esfera pública (participación en los partidos políticos, intentos de creación de un partido político «indígena», el homenaje público al intelectual «indígena» Adrián Inés Chávez etc.) [cfr. 3.1.], el término «movimiento maya» refiere a dicha irrupción o «movilización política» de una pluralidad de personas, organizaciones e instituciones que se reconocen como «mayas». Debe señalarse, de todas maneras, que el «movimiento maya» dista de ser homogéneo. En él se producen fricciones, desencuentros y mutuas sospechas debido a la diversidad de los que se movilizan –intelectuales,

297 Cursivas en el original.

campesinos, mujeres, políticos, «indígenas» que desconfían de la categoría «maya», etc.–, a quienes, en todo caso, les anima una "tendencia concretada de mil y una maneras" (Cojtí, 1997: 11). Esta diversidad se articula, entonces, en una "tendencia" que nosotros proponemos como el *proyecto intercultural-decolonial maya.* A esta «movilización política», por lo tanto, subyace un proyecto intercultural-decolonial, es decir, una *movilización epistémica* que conduce a la transformación de las relaciones de subordinación epistémica –del que [3.2.2] es un claro ejemplo– y un proyecto de decolonialidad del ser –del que resulta la «mayanización», y que entendemos como la (re)afirmación de la existencia de *un modo de ser otro* al del sub-alter y al de quienes producen la sub-alteridad–. Son las *huellas* de dicho proyecto las que nos ocupan en esta breve consideración del «movimiento maya».

3.3.1. De la «ladinización» a la «mayanización»

La producción y gestión de la sub-alteridad [cfr. 2.1.] regateaba la humanidad, las facultades cognitivas y la praxis política al «indio».[298] La «ladinización» buscaba «superar»

298 En esta dirección reflexiona también la intelectual decolonial maorí Linda Tuhiwai Smith (1999: 25): "One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds or intellects. We could not invent things, we could not create institutions or history, we could not imagine, we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world, we did not practice the 'arts' of civilization. By lacking such virtues we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words we were not 'fully human'; some of us were not even considered partially human." ["Una de las supuestas características de los pueblos primitivos era que nosotros no éramos capaces de utilizar nuestras mentes o intelectos. Nosotros no éramos capaces de inventar cosas o de crear instituciones o historia, no éramos capaces de imaginar ni de producir algo de valor, no sabíamos

la degradada condición del sub-alter y «modernizarlo» [cfr. 2.2.]. El «ladino» era el patrón de humanidad al que debía equiparse el sub-alter.[299] "Nada alcanzó a salvar al indio –afirmaba Miguel Ángel Asturias en 1923 (1971: 49)–. No fueron bastantes: la intención buenísima de sus Majestades, los Soberanos de España; las Leyes de Indias, acuciosas y simpáticas; ni la prédica cristiana de algunos buenos hombres". Desvirtuados los excesos de la eugenesia positivista decimonónica –de la que el análisis de Asturias aún forma parte: "Hágase con el indio lo que con otras especies animales cuando presentan síntomas de degeneración" (Asturias, ([1923]1975: 107)–, la antropología cultural también vio en la «ladinización» la salvación del «indígena». «Ladino» no es sólo, entonces, una categoría social, sino una categoría ontológica, pues se erige en criterio de «ser» frente al «no-ser» o «cuasi-ser» del indio [cfr. 1.2.2.2.]. Cada acción realizada por el «indio» es sólo la mueca de un «querer hacer», pues sus acciones no son del todo racionales, no responden a los principios y criterios de la «racionalidad instrumental». El ladino «es», el indio es la expresión de la «ausencia de

cómo hacer uso de la tierra y de otros recursos de la naturaleza y no practicábamos las "artes" de la civilización. Al carecer de tales virtudes nos descalificamos a nosotros mismos, no sólo de la civilización, sino de la humanidad misma. En otras palabras, nosotros no éramos completamente humanos; algunos de nosotros ni si quiera fuimos consideramos parcialmente humanos." (Nuestra traducción)]

299 "El indio representa una civilización pasada y el mestizo, o *ladino* que le llamamos, una civilización que viene. El indio forma la mayoría de nuestra población, perdió su rigor en el largo tiempo de esclavitud a que se le sometió […]; representa la penuria mental, moral y material del país […]. El ladino forma una tercera parte, vive un momento histórico distinto, con arranques de ambición y romanticismo, aspira, anhela y es, en último resultado, la parte viva de la nación guatemalteca. ¡Valiente nación que tiene dos terceras partes muertas para la vida inteligente!" (Asturias, [1923]1975: 36-37).

ser». Ahora bien, estas categorías ontológicas no fueron elaboradas ni por el ladino ni por el indio. ¿Quién está detrás de esta dualidad ontológica? La respuesta la conocemos: la «matriz colonial del poder». Al «indio» se le explota, se le somete, pues «no-es», no tiene «consistencia ontológica», pero también para «redimirlo». Este subrepticio prejuicio impidió al historiador marxista Severo Martínez Peláez, atrapado en la retórica y racionalidad moderna, comprender a profundidad el gesto decolonial de las oposiciones constantes de «los indios» al sistema colonial. Para Martínez Peláez (2011: 119), dichas acciones son simples "motines", "violencia rebelde muy débil, local, aislada, improvisada, apolítica", pues no responden a normalizados principios de organización política totalitaria.[300] Severo Martínez Peláez (2011: 23) afirma que, ante el vacío de información que ofrecen las fuentes documentales coloniales, el único camino consiste en "comentar el vacío, interpretarlo". Ahora bien, esta interpretación refiere a un conjunto de suposiciones de las que el historiador, como Martínez Peláez, parte. Dichas suposiciones se convierten irremediablemente en criterios de interpretación que terminan fungiendo como reguladores de «descripciones objetivas». Uno de estos supuestos, en el caso de Martínez Peláez, como ya vimos en el capítulo anterior [2.2.3.], establece que el indio es una creación colonial, destinado a desaparecer una vez que las condiciones coloniales de su surgimiento sean eliminadas: el indio «no-es» (cfr. Martínez Peláez, 2011: 41-42). El «indio» debía desaparecer y asumir la condición ontológica del «ladino». De cualquier forma, el texto de Severo Martínez Peláez, *Motines de Indios,* ofrece información relevante acerca de

300 En otro lugar Martínez Peláez (2011: 105) califica a los «indios» como "seres de bajísima capacidad política –se diría que nula– […]."

la continua resistencia mantenida durante toda la época colonial y [post-]colonial por los «indios».

Ahora bien, ¿por qué fracasó la «ladinización»? Al convertirse la «ladinización» en sinónimo de «modernización», de modernidad, le es constitutiva un lado oscuro: la colonialidad, cuya expresión es la «indianización negativa»[301] o producción de sub-alteridad. Para salvar al «indígena» es necesario mostrar retóricamente su degeneración o «su problema». Esta «ladinización» es parte de la «retórica de la modernidad», su efecto es la producción del «indígena» como ser deficiente. La «indianización negativa» es, entonces, consustancial a la «ladinización». El lado oscuro se des-oculta, irónicamente, cuando los mayas comienzan a adquirir las herramientas «modernizadoras» del ladino –si bien fuera de un explícito proyecto ladinizador[302]–, pues, en lugar de «modernizarse» o «ladinizarse», crean un

301 Hemos visto que en los años ochenta se configura una «indianización positiva» [3.1.-3.2.]. Los mayas, buscando conformar una identidad distinta a la impuesta, se apropian de las categorías del colonizador: «indios» o «indígena», hasta llegar a nombrarse a sí mismo como «mayas» y, por ello, se habla también de una «mayanización».

302 Herramientas adquiridas a través de proyectos que provenían fundamentalmente de la Iglesia católica, específicamente de Acción Católica, que propició la formación de líderes locales por medio de programas de alfabetización, formación de cooperativas y, posteriormente, el apoyo político a la Democracia Cristiana. Además, algunas instituciones de misioneros religiosos como los Maryknoll y el Sagrado Corazón promovieron la educación sistemática entre sus cuadros (cfr. Bastos y Camus, 2006: 32; Montejo, 1999: 4-11 [cfr. 2.3.2.-2.3.3.]). Esto habría supuesto el abandono de una «minorizada» cultura por parte de los mayas. Ocurrió lo contrario [cfr. 4.1.]. En esto se muestra el principal error de la tesis de Severo Martínez Peláez. El «indio» no desaparece al transformarse las condiciones coloniales que lo «engendraron», lo que comienza a desquebrajarse es la sub-alteridad con la que se le identifica.

alternativo proyecto y (re)afirman la existencia de *un modo de ser otro* [3.1.-3.2.]. Para los mayas se vuelve paulatinamente evidente que la «ladinización» supone la reproducción de su condición colonial. En este sentido, los «indígenas» no se «modernizan», lo que ocurre más bien es la emergencia del proyecto intercultural-decolonial.[303] La «retórica de la modernidad» es puesta bajo sospecha y da inicio la apropiación del colonial término «indio» [cfr. 3.1.] y del [post-]colonial «indígena» –una «indianización positiva»–, es decir, como los mismos mayas lo explican: "tomaron la denominación apolítica que le hicieron sus opresores y le dieron contenido político", pues "las denominaciones descuartizadoras pueden revelar políticas de dominación

303 La imagen peyorativa del indígena elaborada y sostenida por siglos de gestión de la colonialidad comienza a desvanecerse a través del ímpetu de las luchas de los pueblos originarios, olvidados y silenciados por el saber y ontología coloniales. Lo que los indígenas a lo largo de *Abya Yala* han logrado, devela la carga prejuiciosa, racista e interesada construcción del sub-alter. Para el caso guatemalteco, es en el «movimiento maya» que se aglutina esta dinámica trasformadora de las condiciones históricas coloniales. Entre los elementos que propiciaron su emergencia podemos mencionar: a) la ancestral experiencia de lucha y organización maya, que les ha permitido sobrevivir a más de 500 años de colonialidad; b) la formación académica de cuadros indígenas propiciada tanto por la Iglesia católica, estimulada principalmente por la *Pastoral Indígena*, así como la formación de cuadros políticos por parte de las izquierdas latinoamericanas y de las mismas «élites indígenas»; c) la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia,* que develó la situación de marginación y explotación vivida por los pueblos indígenas; c) el Fin de la Guerra Fría (1989); d) el contexto de la emergencia de las campañas contra-celebrativa de los 500 años del «Descubrimiento»; e) la entrega del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú Tum (1992); f) el Alzamiento Zapatista en Chiapas (1994); y g) el marco de la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala durante el primer lustro de los años noventa.

pero no modelan situaciones de hecho" (Movimiento Indio Tojil, 1985: 8, 7-8). «Indio» deja de ser sinónimo de subalteridad y deviene término articulador de las diferencias. En los años noventa, siguiendo con la praxis de descolonización del ser y del saber, acontece la generalizada auto-adjudicación del término «maya»[304], utilizado ya en las décadas anteriores junto a las otras «denominaciones» [cfr. 3.1.]. El contenido atribuido al término «indio»-«indígena» durante los años ochenta será el mismo del que consta la categoría decolonial «maya»: la referencia a un pasado común, la memoria de «la herida colonial», la (re)afirmación de la existencia de *un modo de ser otro*. En el siguiente texto de 1991 vemos puesta en práctica la deliberada opción por el término «maya» y la continuación de la interpretación decolonial de la historia guatemalteca de las décadas anteriores:

> El territorio donde estaban asentados nuestros antepasados, los Mayas, abarcaba lo que hoy constituye la parte sur de la República de México, Belice, parte norte de la República de El Salvador y Honduras y, por

304 Nos desvinculamos aquí de toda interpretación que considera que los términos «indio» e «indígena» son superados por el término «maya». Además, nos desmarcamos de toda interpretación que reduce la categoría «maya» a la expresión de la «ideología multicultural» –el reconocimiento de las diferencias culturales dentro del marco neoliberal del capitalismo global– que se expresa en distintas regiones del mundo (cfr. Bastos y Cumes, 2007: 18-19). Sin negar en absoluto la relevancia de esta interpretación, consideramos que tras las categorías «maya» y «mayanización» toma expresión un proyecto que va más allá de la agenda política internacional. Estas categorías manifiestan más bien un proyecto radical: la decolonialidad del poder, del ser y del saber y de articulación de las diferencias. Proyecto que no surge como resultado de la apertura política del fin de la Guerra Fría, sino que tiene más de quinientos años de estarse gestando y que se visibiliza en las últimas décadas. Sobre el sentido lingüístico-formal del término «maya» ver las notas de la Introducción.

> supuesto, el territorio que actualmente ocupa el Estado guatemalteco. […] Los Mayas […] venían forjando desde hacía aproximadamente 3114 años antes de Cristo, su vida, su historia, su cultura […]. Sin embargo, en el año 1524 incursionaron por territorio Maya los invasores españoles […]. No obstante esta maquinaria de dolor, brutalidad, muerte y miedo, hemos logrado sobrevivir. […] Sin embargo […], los invasores españoles nos convirtieron en sus ESCLAVOS. […] Y para acentuar más la desvergonzante actitud justificadora de la esclavitud, dichos invasores nos comienzan a llamar: "*Naturales*", "*Indígenas*", "*Auctóctonos*", "*Nativos*", etc. […] También se generaliza el uso de la palabra "*indio*" […]. Después del desligamiento formal de Guatemala de España en 1821, la opresión y sometimiento esclavista siguió. A pesar de que se habló de la libertad jurídica para todos los guatemaltecos, los Mayas continuamos bajo el yugo de nuestros opresores. […] En los últimos 40 años, los Mayas vienen cobrando mayor luz y conocimiento acerca de su pasado, su presente, y resurgen activamente con la esperanza de forjar su propio porvenir. […] No es ningún secreto ni nada nuevo afirmar que, siendo el menos beneficiado en nuestro país, es el sector de la población guatemalteca que le ha tocado pagar el mayor costo en vidas humanas por el conflicto interno […] Solo entre 1981 a 1985 se ejecutaron más de 175 masacres […]. Ejemplos de estas masacres son: Patzicía (1944), Sansirisay (1974), Panzós (1979), Chajul (1979), Embajada de España (1980), los de Chimaltenango, Chupol, Chichicastenango, Coyá, San Miguel Acatán (1981), San Francisco Nentón (1982), Santiago Atitlán, Sololá (1990) (COMG, 1991: 8-12. Cursivas en el original).

«Maya» es una categoría decolonial que rompe con la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca. «Maya»,

además, articula las diferencias y, por ende, es una categoría intercultural que recoge la memoria ancestral y reciente de un «pueblo»: el «Pueblo Maya». La «mayanización»[305], entonces, es la alternativa decolonial e intercultural al proyecto de «ladinización».

El texto de donde proviene la cita anterior tiene por título *Rujunamil ri Mayab' Amaq'. Derechos Específicos del Pueblo Maya*, firmado por *Rajpopi' ri Mayab' Amaq'. Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala*. El año de la publicación es 1991. El gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca han iniciado para entonces las negociaciones de paz. Los mayas constatan una nueva ausencia[306]: "En el marco del Diálogo Nacional por la

305 La expresión de este proyecto, sus variantes y contradicciones están recogidos en Bastos y Cumes, 2007. Los autores comprenden la «mayanización» como "la introducción en la vida de los mayas y no mayas de *un discurso que antes no existía*: el de considerarse 'maya' y por ello reclamar con orgullo y derechos" (Bastos y Cumes, 2007: 21). Para nosotros, la «mayanización» es la expresión de un proyecto de decolonialidad del ser y de la articulación de las diferencias, por ello una categoría intercultural, que recoge la dinámica iniciada por la «indianización positiva» en los años setenta.

306 A inicio de los años noventa, la «indigencia ontológica-existencial» comenzaba a ser superada, no sólo porque los mayas comienzan a (re)afirmarse como «pueblo» junto al «pueblo ladino», sino porque visibilizaban la existencia de otros «pueblos». El texto utilizado es una reimpresión de 1992. Al final del mismo, acompañando al mapa «Pueblos de Guatemala», se ofrecen los siguientes datos estadísticos: "Guatemala la forman cuatro pueblos claramente diferentes por su idioma, su cultura e historia: el pueblo Maya (+-60% de guatemaltecos), el pueblo Ladino (+-39% de guatemaltecos), el pueblo Arawako (-del 1% de guatemaltecos) y el pueblo Xinca (en proceso de extinción)" (COMG, 1991). En los censos oficiales (Ver Anexo IV), el porcentaje de «población indígena» en los años noventa difiere en casi un 20%. ¿Por qué? En 1991, el intelectual maya-kaqchikel Demetrio Cojtí publicó *Los Censos Nacionales de*

Paz se debe superar la tradicional y ya muy desgastada forma de actuar en Guatemala, consistente en: '*Por los Mayas, para los Mayas, pero… !SIN LOS MAYAS!*" (COMG, 1991: 7-8. Énfasis en el original). Un nuevo frente decolonial es abierto por los mayas. Como en la década anterior, la participación busca ser colectiva –como «pueblo»–, esta vez no a través de la lucha armada, sino por medio de «organizaciones mayas» que reclaman: "el derecho de ser escuchada nuestra voz", una "Autonomía de tipo territorial […y] política", "[r]econocer, respetar y promover el desarrollo del Derecho Maya", "[o] ficializar los idiomas Mayas", [r]econocer a la cultura Mayas el mismo estatus que a la cultura Oficial [Ladina]", "[h] umanizar la economía", entre otras demandas (COMG, 1991: 8,14, 15, 16, 21). El «movimiento maya», entonces, se convierte en una de las caras visibles del proyecto intercultural-decolonial maya.

Población: medios de opresión del Pueblo Maya". Según el texto, "estos Censos no arrojan datos confiables debido a que su objetivo no es reflejar la realidad demográfica de las nacionalidades indígenas sino proceder de tal manera que sus resultados se adapten a las expectativas de la clase dirigente ladina: ocultar y minimizar la existencia del Pueblo Maya" (en Cojtí, 1995: 91). Este «escepticismo decolonial» sobre los censos de población está presente entre los mayas desde mediados de la década del setenta. Pop Caal ([1974]1981: 151-152), por ejemplo, señala: "En el aspecto del afán del ladino por desintegrar al indio, podemos citar los datos significativos del censo de 1964 ["No indígena… 56.7% Indígena… 43.3%] […] Este censo, como los anteriores, […] descansa sobre una ideología racista […]. Evidentemente, a miles de indígenas nos introdujeron en la masa de ladinos sin preguntarnos siquiera por nuestra identidad".

3.3.2. El proyecto intercultural-decolonial maya: allende la dicotomía «popular»-«cultural»

Diversos estudios[307] sobre el «movimiento maya»[308] destacan la fricción y posterior confluencia de dos vertientes: una vertiente «popular» y una «cultural o mayanista» –esta también conocida como «pan-mayanista» (Warren, 1998; Montejo, 2005)–. Esta doble conformación fue el resultado de las diversas alianzas y los múltiples frentes de lucha organizados

307 Los estudios sobre el «movimiento maya» son abundantes. Éstos, por mencionar algunos, son elaborados y/o editados por antropólogos extranjeros, la mayoría (cfr. Warren, 1998; Fischer y Mackenna Brown, 1999; Bastos y Camus, 2006; Macleod, 2008; Bastos y Brett, 2010, entre otros); por antropólogos extranjeros e intelectuales mayas (Bastos y Cumes, 2007) y por intelectuales mayas (Cojtí, 1997; Montejo, 2005). Es necesario destacar aquí que este «acontecer» ha sido tratado sólo marginalmente por los profesionales de la filosofía en Guatemala. En este sentido, la importancia de las ciencias sociales para entender el «movimiento maya» es fundamental. Sin embargo, ha llegado el momento de no sólo «describir» lo que «ocurrió», tarea valiosa pero insuficiente, sino develar su sentido intercultural y decolonial. En esto quizás estriba una de las tareas urgentes y postergadas de la actividad filosófica guatemalteca. Para una introducción al quehacer filosófico guatemalteco en los últimos veinte años ver: Blanco, 2011; Dávila, 2012; De la Vega, 2014. En el capítulo 5 retomamos esta reflexión.

308 La periodización de la historia del «movimiento maya» ofrecida por Bastos y Camus (2006) establece cuatro etapas de acción e incidencia: a) 1986-1994; b) 1994-1996; c) de la Firma de los Acuerdos de Paz a la derrota de la Consulta Popular de 1999; d) 1999 hasta 2002. En los anexos VI y VII hemos empleado esta referencia cronológica y ampliado la cuarta etapa hasta el 2010. A estas etapas los autores agregan «los antecedentes», que arrancan en los años de la Revolución Guatemalteca (1944-1954) y terminan en los años anteriores a la apertura democrática de 1986. De este período ha dado cuenta el trabajo de Morna Macleod (2008). Las tres primeras etapas ofrecen una visión básica de la dinámica del «movimiento maya» que aquí nos ocupa.

por los mayas en el contexto de la guerra (desde 1960), o a causa de la persecución de activistas y líderes mayas a finales de los ochenta o, también, como expresión de las diferentes fuentes de financiamiento (cfr. Fischer, 1999: 105).[309] Esta división también revela una problemática relevante. Las mutuas sospechas y fricciones entre las dos vertientes pueden entenderse a partir de la sutil gestión de la colonialidad en la que incurre el proyecto revolucionario guatemalteco. El marxismo ortodoxo, presente en Guatemala ya en los años cincuenta [cfr. 2.2.2.-2.2.3] y reproducido por el Partido Guatemalteco del Trabajo en las décadas siguientes, gestiona la lógica de la colonialidad del mundo moderno/colonial por estar atrapado en la epistemología del «punto cero»: "Sólo la revolución podrá integrarlos [a los mayas] efectivamente, desarrollando sus facultades creadoras como una parte esencial de la sociedad guatemalteca" (Partido Guatemalteco del Trabajo, [1972]1983: 63). En los años setenta, *La patria del criollo* y *Guatemala: una interpretación histórico-social* habían marcado las posiciones encontradas entre marxistas ortodoxos y quienes prevén la praxis autónoma de los mayas [cfr. 2.2.3.]. Parte de la izquierda guatemalteca fue siempre recelosa de las acciones autónomas de los mayas y de sus organizaciones, tales como el Movimiento Indio Tojil [3.1.3.], debido al supuesto potencial «divisionista» y «desmovilizador». Las organizaciones insurgentes mayas fueron catalogadas por la izquierda guatemalteca como «culturalistas», «etnopopulistas» o «etnicistas» (cfr. Macload, 2008: 240). El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la

309 Entre quienes se cuenta a las Naciones Unidas a través de MINUGUA y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización de Estados Americanos, la Comunidad Económica Europea, diversos grupos de donantes de Noruega (Ayuda Popular de Noruega, Programa Noruego de Pueblos Indígenas, etc.), entre otros.

Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) –"dos organizaciones revolucionarias guatemaltecas que fueron precursoras en la izquierda latinoamericana en cuanto a visualizar al indígena como sujeto social en los procesos de cambio" (Macload, 2008: 126)– dieron un giro a la reducida perspectiva del marxismo ortodoxo e incorporaron en sus estrategias organizativas y de lucha una reconfigurada comprensión de la «cuestión étnica» (cfr. Figueroa Ibarra, 1986: 30), materializada en la publicación de *Racismo I* (1976) y *Racismo II* (1978), por parte de ORPA, y *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* (1982), del lado del EGP. Estas organizaciones revolucionarias, sin embargo, o bien aseveraban la postergación de "las reivindicaciones culturales 'para después de la revolución' (ORPA) o se autonombraban como autoridad moral para decidir qué mantener y qué descartar de la cultura indígena (EGP)" (Macleod, 2013: 52). La supeditación de las reivindicaciones mayas a la lucha revolucionaria reproduce tanto la violencia del «punto cero» de la epistemología occidental como el «mito de la modernidad» [cfr. 1.2.1.2.], mito que estipula un necesario y único sentido del devenir de la historia, desde el cual –en el caso del historicismo marxista– se asume la prioritaria victoria revolucionaria y la secundaria resolución de otras problemáticas: etnicidad, género, opresión epistémica, etc. Muchos intelectuales y activistas mayas que participaron en organizaciones insurgentes experimentaron el «disciplinamiento» por parte de las organizaciones revolucionarias. Según Demetrio Cojtí (1997: 34-35):

> El Marxismo-leninismo, que fue el marco de referencia de los guerrilleros de la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG), por cierta lógica interna, nunca se interesó en la situación colonial del Pueblo Maya, sino todo lo contrario, la minimizó, la postergó

> y hasta la combatió. […] No se interesa en la condición étnica de las personas ni en desarrollar alguna lucha de liberación nacional para independizar a los Pueblos y nacionalidades oprimidas. […] De ahí que la revolución social empujada por la URNG siempre fue colonial en su forma (dirigentes Ladinos, subordinados Mayas), en su contenido (la lucha de clases excluye o debe prevalecer sobre la lucha colonialista) y en sus objetivos (No hay autodeterminación para el Pueblo Maya en la sociedad socialista del Ladino). Así, la revolución ladina nunca pudo combinar o articular, de alguna manera, la lucha de clases de los explotados guatemaltecos con la lucha de liberación nacional del Pueblo Maya colonizado. Esta falta de articulación, fue una de las causas de su debilidad y fracaso.

Esta interpretación no sólo ayuda a visualizar la genealogía de la división, sino que devela los efectos de la puesta en práctica del «escepticismo decolonial» maya y la capacidad de reescribir el sentido de la historia y praxis de los mayas. Las vertientes «popular» y «mayanista» –expresión de la pluralidad de vías decoloniales–, veremos, terminan articulándose en el primer lustro de la década del noventa para la conformación de un proyecto común. Es en esta articulación de las diferencias en las que descubrimos *las huellas* del proyecto intercultural-decolonial maya. A continuación ofrecemos una síntesis de este proceso de articulación.

La vertiente «popular» del «movimiento maya» estaba compuesta por las organizaciones vinculadas discursiva y políticamente al movimiento revolucionario. En síntesis, este núcleo de organizaciones se caracterizaría principalmente por: a) sus estrechos vínculos con el discurso y estrategias de lucha de la izquierda insurgente guatemalteca (especialmente

con EGP y ORPA); b) cuentan con el apoyo de bases «indígenas» y «campesinas»; c) les caracteriza un discurso más vinculado con los derechos humanos y las reivindicaciones socio-económicas; d) empleo de la estrategia de movimiento de masas campesino-indígena-popular; e) sus miembros fueron el blanco de la política contrainsurgente del Estado guatemalteco. Entre las principales organizaciones de esta vertiente están: el *Comité de Unidad Campesina* (CUC) –conformada en los años setenta como parte de la estrategia foquista del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) (cfr. Arias, 1990: 252-253; [también 3.1.1.]); la *Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas* (CNOC); a éstas se suman a finales de los años ochenta *la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala* (CONAVIGUA), dirigida por Rosalina Tuyuc, las *Comunidades de Población en Resistencia* (CPR) y diversas organizaciones que trabajan con refugiados en la frontera entre México y Guatemala, como la *Comisión Permanente de Representantes de Refugiados en México* (CCPP) (cfr. Adams, 1994: 163-164). Lo críticos de esta vertiente ponían el acento en el peligro de que los «indígenas» estuvieran siendo manipulados por los dirigentes del movimiento revolucionario –en su mayoría ladinos– (cfr. Montejo, 2005: 72), es decir, en el peligro que los mayas estuvieran al servicio de una agenda que supeditara las reivindicaciones «culturales» a los intereses de la lucha de clases.

La vertiente «mayanista» o «culturalista», por su parte, se distinguió principalmente por: a) la reivindicación y revitalización de la ancestral herencia cultural maya: historia, espiritualidad, idiomas mayas, etc.[310]; b) la propuesta de

310 Cómo señalamos en 3.1., hacia finales de los años setenta, un considerable número de indígenas tiene acceso a la educación

autonomía territorial[311]; c) énfasis en las políticas de auto-representación; d) la articulación estratégica con ONGs locales e internacionales; e) una abundante producción teórico-política; f) la conformación de proyectos estratégicos junto a no-mayas (ladinos, políticos, cientistas sociales,

universitaria y goza de libertad económica. Estos "Indian bourgeoisie", como los denomina Arturo Arias (1990: 252), enfatizan los aspectos culturales más que el discurso de la lucha de clases –una visión común de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas–. Refiriendo la descripción que sobre este grupo realiza Ocampo de Paz, Arias (1990: 253) caracteriza a este grupo "culturalista" así: "The reactionary positions of *indigenismo* and the lack of concrete alternatives… produced in some Guatemalan Indian petit bourgeois sectors, those who had become professionals (principally teachers and lawyers) in the city and who therefore were separated from their villages, an attitude favorable to the position –very widespread throughout South America– that Indian struggle should have an exclusively Indian character and that, even more importantly, should be against the ladinos who were the inheritors of colonial power. For them, everything proposed by the ladinos disguised manipulation and was to be viewed with suspicion. All elements of western culture were to be combated because the only authentic culture was Indian". Sobre las condiciones jurídicas, sociopolíticas y económicas reinantes en las décadas 1950-1970 que propiciaron la "diferenciación interna de la población indígena" ver Bastos y Camus, 2006: 29-34; Esquit, 2010; Velásquez Nimatuj, [2002]2011. De esta «burguesía indígena» había dado noticia la obra de Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert [2.2.3.], otorgándole un positivo ímpetu revolucionario en tanto que «indígenas». Este grupo de mayas –lo mismo que el Movimiento Indio Tojil– estuvo bajo la continua sospecha de las organizaciones revolucionarias y, en ocasiones, fue acusado *a priori* de «reaccionario». Según Macleod (2008: 246), esto respondía no sólo a la suposición que "los únicos 'indios verdaderos' son los campesinos (pobres y de poca escolaridad)", sino a la "lógica de la Guerra Fría" que estimulaba "la dicotomía antagónica 'estás conmigo o estás contra mí' (con el supuesto subyacente ´lo que no controlo es enemigo´)".

311 Articulada ya en *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal* [3.1.3.] y recogida en COMG, 1991.

universidades, etc.); g) el uso del discurso anticolonialista. Esta ala «culturalista» del movimiento habría puesto su interés en la reivindicación de «derechos culturales indígenas» y la conformación de una identidad «pan-mayanista» que articulara todas las «naciones indígenas» locales en un único sustrato: la «identidad maya» (cfr. Montejo, 2005: 34-35). Las principales acciones de este grupo, entonces, están vinculadas a las luchas por el «reconocimiento» de los «derechos indígenas» por parte del Estado. Una de sus estrategias de lucha, a parte de la opción armada de los años ochenta, consistió en el paulatino acercamiento a y participación en las estructuras estatales: cargos ministeriales, partidos políticos, etc., así como en el uso de la legislación nacional e internacional vigente (Constitución guatemalteca de 1985, el Convenio 169 de la OIT, entre otros). A diferencia de la vertiente «popular», esta estaría fundamentalmente a cargo de mayas y no de ladinos interesados en hacer uso de las necesidades de los «indígenas». Una de las críticas comunes a esta vertiente es el acusado «elitismo intelectual» de sus líderes, es decir, la desvinculación del trabajo vindicativo con las bases comunitarias.[312]

312 Crítica articulada ya por las organizaciones insurgentes sobre la «burguesía indígena». El periodista y militante del EGP Mario Solórzano Foppa –asesinado por el ejército de Guatemala en 1981– se refería al pensamiento desarrollado por este grupo en los siguientes términos: "Lo que sí parece estarse dando es una creación (y no una recuperación) de una *ideología* indígena; o, mejor dicho, una ideología de la burguesía indígena, para consumo y enajenación del proletariado indígena", acentuando de esta sus "peligros y consecuencias para la lucha contra los explotadores" (Solórzano Foppa, 1982: 45, 46). Esta supuesta desvinculación entre los intelectuales mayas y las comunidades seguirá siendo motivo de crítica en los años recientes, esta vez por parte de los mismos mayas.

Ahora bien, a pesar de estas diferencias de acción y objetivos de lucha, las vertientes lograron establecer una agenda común de demandas durante la fase de negociación de los Acuerdos de Paz, entre 1994 y 1996. Si bien el *Segundo Encuentro Continental de la Campaña de los Quinientos Años de Resistencia en el Continente,* celebrado en Guatemala en octubre de 1991, y la entrega del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú el año siguiente sirvieron para hacer *visible* una conjunta movilización «indígena» local e internacional, las diferencias internas antes señaladas representaban el mayor reto para establecer una praxis conjunta. De todas maneras, es en estos años que la vertiente «popular» "adapta o agrega las demandas étnicas a sus tradicionales demandas sociales y se reivindica como Maya" (Cojtí, 1997: 113). En 1994, se instaura la *Asamblea de la Sociedad Civil* (ASC), "–una entidad regional inédita– con el mandato de presentar propuestas para los acuerdos de paz a las partes de la negociación, o sea el gobierno, el ejército y la guerrilla" (Brett, 2010: 68). Para participar como «sector indígena» dentro de ASC, emerge la *Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala* (COPMAGUA), la instancia que articula las diferentes organizaciones mayas y que dará perfil a uno de los logros históricos del «movimiento maya» de los años noventa: el *Acuerdo de Identidad y Derechos del Pueblo Indígena* (AIDPI) de 1995 [3.3.3.]. ¿Cómo se llegó a dicho *Acuerdo*? COPMAGUA elaboró en 1994 una primera propuesta –*Qasaqalaj Tziij, Qakemoon Tziij, Qapach'uum Tziij. Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada*– para ser discutida en la ASC. La propuesta establecía, por citar algunos ejemplos: 1) *Derechos políticos:* "reconocer constitucional y jurídicamente la existencia del Pueblo Maya con todas sus manifestaciones"; autonomía: "de tipo territorial delimitado

por criterios históricos y lingüísticos", por lo tanto, "el derecho a decidir nuestro destino como pueblo". 2) *Derechos culturales*: el uso y propiedad de medios de comunicación, "el derecho a 'organizar la educación de sus miembros'", "la 'cooficialización de los idiomas mayas'". 3) *Derechos económicos*: "'autogestión económica', el derecho al control y uso de los recursos naturales", "restitución de las tierras comunales expropiadas". 4) *Derechos sociales*: "derecho a la 'resistencia cultural' y a 'la alteridad para la convivencia pacífica' (en Bastos y Camus, 2006: 128-129). La ASC elaboró una contrapropuesta en base a lo establecido por COPMAGUA. La existencia del «Pueblo Maya» es reconocida, pero como una entre otras dentro de la «unidad nacional» que "deberá de basarse en un proyecto de nación pluricultural y plurilingüe… que satisfaga las necesidades de los pueblos que coexisten en Guatemala", surgiendo de esta manera la figura del «Estado pluricultural y plurilingüe». La «autonomía», por su parte, es comprendida como "'la posesión, uso y administración de los territorios habitados por las comunidades lingüísticas mayas', a través de una 'profunda descentralización, desconcentración y revisar la regionalización del Estado'". En la contrapropueta de la ASC se hace notar la ausencia del tema de la restitución de tierras expropiadas (en Bastos y Camus, 2006: 130-131).

Los mayas, entonces, habían logrado articularse para establecer una propuesta que se inspira en un proyecto más amplio; al hacerlo, son capaces de aunar fuerzas para *dialogar* y *negociar* con otras organizaciones de la sociedad civil. (Re) afirmándose como mayas, como «Pueblo Maya», logran que su existencia sea reconocida jurídicamente y, con ello, pluralizan la sociedad guatemalteca, al menos formalmente. El AIDPI será el reflejo de este proceso. Si bien el mismo

no puede considerarse estrictamente un documento del pensamiento maya contemporáneo, consideramos que sin la práctica decolonial e intercultural de las décadas anteriores, sin la «desobediencia epistémica» y sin el «escepticismo decolonial» maya, éste no habría existido ni formado parte de los *Acuerdos de Paz* suscritos por el Gobierno de Guatemala y la URNG. En el AIDPI también yacen las *huellas* del proyecto intercultural-decolonial maya, por eso, afirmamos, puede ser considerado parte de los efectos del proyecto, aunque también es la expresión conjunta de un esfuerzo *intercultural* guatemalteco. El AIDPI, entonces, es uno de los frutos del *pensamiento maya contemporáneo* y debido a esta constatación le dedicamos un apartado en esta sección.[313]

3.3.3. «Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas»: los frutos del pensamiento maya contemporáneo

En marzo de 1995, el Gobierno y la URNG firmaron el *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (AIDPI). El contenido no refleja todas las demandas que los mayas conglomerados en COPMAGUA habían originalmente redactado en marzo de 1994, presentes algunas

313 Aunque el influjo y participación de los mayas en el proceso de negociación y redacción del AIDPI no es clara –se habla de la conformación de una *Instancia Maya Unitaria* por iniciativa de la URNG que ofreció insumos para la redacción, de los aportes del entonces viceministro de educación Manuel Salazar Tetzagüic en la mesa de negociación por parte del gobierno (quien además aparece entre los firmantes del AIDPI), de un equipo maya que asesoró el proceso, etc. (cfr. Bastos y Camus, 2006: 134-136)–, es evidente que la movilización política de los mayas, la creación de insumos y el grueso de los *Derechos Específicos del Pueblo Maya* presentado por COMG en 1991 determinaron el *contenido* del Acuerdo.

de ellas en el texto publicado por COMG en 1991 [3.3.1.] y ya perfiladas algunas en el documento del Movimiento Indio Tojil [3.2.3.]. Dos de las históricas demandas –la autonomía territorial y administrativa y la restitución de tierras expropiadas– habían quedado fuera del documento consensuado con la ASC (cfr. Bastos y Camus, 2006: 128-131). En todo caso, el «Pueblo Maya» había logrado que tras siglos de producción y reproducción de sub-alteridad su *existencia* fuera formalmente reconocida.

Agrupamos en cinco los elementos que queremos destacar del AIDPI.[314] 1) *Nación y «pueblo maya».* Se establece el carácter de la "nación guatemalteca" –"multiétnico, pluricultural y multilingüe"– y se reconoce la identidad de los "pueblos indígenas" ("pueblo maya", "pueblo garífuna" y "pueblo xinca") "dentro de *la unidad de la nación guatemalteca e indivisibilidad del territorio* del Estado guatemalteco" (AIDPI, 1997: 253. Énfasis añadido), y el conjunto de "elementos fundamentales" que comprenden la "identidad maya": "la descendencia directa de los antiguos mayas", la "raíz maya común" de sus idiomas, "una cosmovisión", "una cultura común" (pensamiento, filosofía, arte, ciencia, etc.) y la "autoidentificación". 2) *Contra la discriminación.* Se establece, en primer lugar, "la realidad de la discriminación racial" y "las medidas" para su erradicación –tipificación del delito de la "discriminación étnica", la promoción y defensa de "los derechos de los pueblos indígenas", etc.–; se reconoce, además, la "particular vulnerabilidad e indefensión

314 El AIDPI es uno de los diez Acuerdos que conforman el *Acuerdo de Paz Firme y Duradera* suscritos por el Gobierno de Guatemala y la URNG el 29 de diciembre de 1996. El AIDPI se divide en 8 secciones: *Considerando*; *Identidad de los pueblos indígenas*; *Lucha contra la discriminación; Derechos Culturales*; *Derechos civiles, sociales y económicos*; *Comisiones Paritarias*; *Recursos*; *Disposiciones finales.*

de la mujer indígena frente a la doble discriminación como mujer y como indígena" (AIDPI, 1997: 256) y se especifican las medidas para combatir dicha situación; se enumeran los instrumentos jurídicos internacionales que garantizan los compromisos anteriores –Convención Internacional para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, el Convenio 169 de la OIT y el Proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. 3) *Nación y "derechos culturales" del «pueblo maya»*. Se reconoce que la "cultura maya constituye *el sustento original* de la cultura guatemalteca" y que "es *inconcebible el desarrollo de la cultura nacional* sin el reconocimiento y fomento de la cultura de los pueblos indígenas" (AIDPI, 1997: 257. Énfasis añadidos); para ello, se resuelve: reconocer, oficializar y emplear "los idiomas indígenas" en las diferentes instancias públicas (educación, procesos judiciales, etc.); "el derecho al registro de nombres, apellidos y toponimias indígenas"; el reconocimiento de la "espiritualidad maya", "guías espirituales indígenas" y "lugares sagrados"; el derecho al uso del "traje indígena en todos los ámbitos de la vida nacional"; "la existencia y el valor de los conocimientos científicos y tecnológicos mayas"; la necesidad de una "reforma educativa" que responda "a la *diversidad cultural y lingüística* de Guatemala", promueva programas de "educación bilingüe intercultural" y que propicie "la creación de una *Universidad Maya*" (AIDPI, 1997: 261-262. Énfasis añadidos); además, el compromiso de "los medios de comunicación masiva" para la promoción y difusión de las "culturas indígenas", así como el acceso a los mismos por parte de las "comunidades e instituciones indígenas". 4) *Derechos civiles, políticos, sociales y económicos*. Se asume el compromiso de "una reforma de la Constitución Política de la República que defina y caracterice a la Nación guatemalteca como de *unidad nacional, multiétnica, pluricultural y multilingüe*"

(AIDPI, 1997: 264. Énfasis añadido); se reconocen a "las autoridades indígenas locales" y las formas de organización comunitaria, el "derecho consuetudinario", etc.; se asume el compromiso de la "regionalización administrativa, basada en una profunda descentralización" de "la administración de los servicios educativos, de salud y de cultura de los pueblos indígenas de conformidad con criterios lingüísticos" (AIDPI, 1997: 265); posteriormente, se establece la necesidad de la participación política y ciudadana de los pueblos indígenas, así como los "derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas", la "regulación de la tenencia" de la misma y la institución de "procedimientos para solucionar las reivindicaciones de tierras comunales formuladas por las comunidades, y para restituir y compensar dichas tierras" (AIDPI, 1997: 269-270). 5) *Implementación.* Se establece: el compromiso de conformar comisiones paritarias (Gobierno y pueblos indígenas) para la discusión de la reforma educativa, participación política y sobre los derechos a la tierra; "movilizar" los recursos necesarios para la implementación del acuerdo; unas "disposiciones finales" en las que se solicita la verificación del cumplimiento de los acuerdos a la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), así como la divulgación del acuerdo en español y en los distintos idiomas indígenas, entre otros.

En el AIDPI se vislumbran las *huellas* del proyecto intercultural-decolonial maya [cfr. Final de 3.1.3]: surge del esfuerzo de *articulación* tanto de las diferentes vertientes del «movimiento maya» como del «diálogo» y «negociación» con la sociedad civil; pluraliza la «nación» guatemalteca y resquebraja su tradicional sentido monocultural y etnocéntrico; formalmente socaba la «indigencia ontológica-

existencial» guatemalteca y hace emerger la «pluralidad epistémica». Sólo una década atrás, cuando la «teo-política» reactivaba las «necro-políticas» coloniales [2.3.4], si bien era insospechada la consecución de un *Acuerdo*, el *pensamiento otro* de los mayas era capaz de concebir un «estado otro» y una «nación otra», allende al liberalismo y al proyecto revolucionario [3.1.3].[315] El AIDPI, entonces, es una especie de «*aletheia*», de «des-acultamiento» de la diversidad –«pueblo maya», «pueblo garífuna», «pueblo xinca», «pueblo ladino»– y, sobre todo, el fruto de la lucha decolonial por la restauración de la humanidad regateada a los pueblos originarios por el «escepticismo misantrópico» fundador del mundo colonial.

La implementación del mismo no será del todo posible debido a las estructuras coloniales que sigue reproduciendo el Estado. La implementación de los Acuerdos de Paz requería de cambios a la Constitución, los mismos debían ser sometidos previamente a un plebiscito, el cual tuvo lugar en 1999. Con el rotundo triunfo del NO –hubo más del 81% de abstencionismo– da inicio un proceso de paulatina desaceleración de la movilización política maya[316] que queda

315 Los años noventa propició la primera ocasión en la que el Estado discute el tema «indígena» *con* la participación de «indígenas». Para algunos mayas esto representaba una novedad, tal como comenta Martín Sacalxot, de la Defensoría Indígena: *"el Estado nunca fue planteado como objetivo de trabajo, nunca se pensó que el Estado iba a absorber temas tan controversiales como el pueblo indígena"* (en Bastos y Camus, 2006: 265. Cursivas en el original).

316 Si bien el «movimiento maya» se encuentra en un momento de transición hacia nuevas formas de organización (cfr. Bastos y Brett, 2010), podemos mencionar que entre los principales logros obtenidos, además del AIDPI, están: a) creación y consolidación de la Academia de Lenguas Mayas; b) creación y consolidación de TV-Maya; c) la presencia de mayas en los medios de comunicación;

registrada con la desintegración de COPMAGUA en el año 2000. No se volverá a actuar como un todo; por el contrario, se optará por ocupar individualmente los espacios de poder que el Estado ha abierto, con el fin de desarrollar un conocimiento de dichas estructuras cerradas por más de medio milenio a la participación indígena (cfr. Bastos y Camus, 2006: 223-225). Hoy en día, sin embargo, existe la sospecha de que el «discurso multicultural» del Estado –reconocimiento formal de las diferencias dentro de las estructuras tradicionales del poder– ha logrado paralizar la dinámica del «movimiento maya» de la década de los noventa, inaugurándose de esta forma la época del "indio permitido" (Hale 2004a) y revelando la "flexibilidad estratégica" del Estado (Brett, 2010: 73). Uno de los riesgos de tener acceso a las estructuras del Estado consiste en la "cooptación", en la manipulación indirecta y en la búsqueda de beneficios personales que impide el mejoramiento de las condiciones comunitarias (cfr. Ajxup, Rogers y Hurtado, 2010: 185). De todos modos, frente a la sospecha de «cooptación» de los mayas que participan en las estructuras estatales –"muchos creen que conseguir espacios es fortalecer al Estado excluyente, es fortalecer al Estado racista, al Estado discriminador"

d) el establecimiento de la Ley contra la Discriminación y el Racismo y de la Comisión contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA); e) la aprobación de la Ley de Idiomas Mayas (2003); f) la institucionalización de la Defensoría de los Derechos de la Mujer Indígena (DEMI); g) la conformación del Consejo Asesor de los Pueblos Indígenas (CAPI); h) la presencia activa de indígenas en las instituciones del Estado; i) presencia de la espiritualidad y cultura maya en la vida cotidiana guatemalteca; j) reconocimiento jurídico-político del "Municipio Indígena"; k) coordinación en la lucha contra los proyectos mineros, cuyo principal logro ha sido el cierre de la mina Marlin (Montana Exploradora de Guatemala, subsidiaria de Goldcorp Inc.) en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, en el 2010.

(Marciano Sucuquí. En Bastos y Camus, 2006: 236)–, debe tenerse también en cuenta el «escepticismo decolonial» que sigue siendo ejercido por muchos mayas. Por otra parte, la pluralidad de expresiones del «movimiento maya», allende la dicotomía «popular»-«cultural», ha abierto nuevos espacios de lucha intercultural y decolonial. Esta diversidad de luchas comprende desde organizaciones que aglutinan *Aj'qi jab'* mayas –«sacerdotes» mayas– hasta agrupaciones de mujeres que ponen en entredicho el androcentrismo de la cosmovisión maya, como el caso del *Grupo de Mujeres Mayas Kaqla*, desde 1997, y *Moloj Kino'jib'al Ixiquib/Asociación Política de Mujeres Mayas*, desde 1998, (cfr. Kaqla, 2004; Macleod, 2011: cap. 5), pasando por trabajos académicos de investigación de la cultura y epistemología maya llevados a cabo por equipos de investigación conformados por mayas (García, Curruchiche y Taquirá, 2009). A esto debe añadirse la creciente participación de intelectuales mayas en la discusión de la contextualidad guatemalteca a través de columnas de opinión en los periódicos locales.[317] En todo caso, el «pueblo maya» sigue experimentando el peligro de la arraigada colonialidad del poder, del ser y del saber. Nuevos y viejos desafíos siguen hablando de un mundo moderno/colonial, un sistema de explotación y opresión que utiliza la «retórica de la modernidad», aún en marcha. [318]

317 Entre los periódicos y columnistas mayas (activos e inactivos) desde los años noventa están: *Siglo XXI:* Estuardo Zapeta, Miguel Ángel Velasco Bitzol, Víctor Montejo, Jesús Gómez; *Prensa Libre*: Enrique Sam Colop, Francisca Gómez Grijalva, Kajkoj Máximo Ba' Tiul; *Elperiódico*: Demetrio Cojtí, Irma Alicia Velásquez Nimatuj; *Al Día*: Pedro Bal, etc.

318 A los anteriores desafíos deben agregarse los específicos retos que el «movimiento maya» enfrenta: "democratizar internamente a sus organizaciones y coordinadoras, construir su propia unidad o convergencia de propósitos basado en visiones holísticas y

A lo largo de este capítulo hemos visto perfilarse el proyecto intercultural-decolonial maya y un *pensar otro* que le subyace. Cuatro han sido los principales elementos de este proyecto en marcha: a) el des-ocultamiento de la colonialidad del poder, del ser y del saber que obliga al Estado guatemalteco a reconocer que "los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de

estratégicas, el articularse graníticamente con el campesinado indígena, el revigorizar las culturas indígenas en la vida cotidiana, el actuar trans partidaria y trans gubernamentalmente, el hacer respetar sus conceptos y enfoques a cooperantes y aliados no indígenas […], el construir y mantener alianzas con organizaciones e instituciones no indígenas sin subordinarse y sin abandonar sus objetivos, y el implementar fórmulas de autofinanciamiento para su mayor autonomía" (Cojtí, 2010: 112). Otros desafíos también son: a) Los proyectos de extracción minera (San Marcos, Huehuetenango, Santa Rosa, etc.), la producción de biocombustibles (Verapaz, Izabal y Petén) y los proyectos de construcción de hidroeléctricas, que atenta contra el derecho del «pueblo maya» a la posesión de sus territorios. b) Educación monocultural o bilingüe/intercultural «indigenista» y neo-asimilacionista. c) Las iglesias protestantes y sectores conservadores del catolicismo que deslegitiman sus luchas y demonizan la cultura maya. d) Persistencia del racismo estructural e interpersonal. e) La dispersión de proyectos y la dependencia del financiamiento de la cooperación internacional (conocido como "oenegenización" del movimiento) y la falta de liderazgos articuladores dentro del «movimiento maya» (el reducido apoyo a la candidatura presidencial de Rigoberta Menchú en las elecciones de 2007 reveló esta debilidad). e) Asimilación indirecta por parte del Estado de la participación de los mayas en la política tradicional. f) Militarización de zonas de explotación minera justificadas por la retórica de la lucha contra el narcotráfico y la criminalización de las legítimas demandas mayas. h) «Neo-paramilitarismo» de las empresas mineras e hidroeléctricas. i) Neo-liberalismo multicultural, que propicia el reconocimiento formal de derechos sin su implementación práctica. j) Negación del genocidio durante el conflicto armado interno (1960-1996), etc. (cfr. Bastos y Camus, 2006: cap. 9; Montejo, 2005: cap. 11; Bastos y Brett, 2010: ix-xxxi; Ajxup, Rogers y Hurtado, 2010).

hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua" (AIDPI, 1997: 253); b) la (re)afirmación de la *existencia de un modo de ser otro* que implica la descolonización del ser a través del proceso que va de una «indianización positiva» a la «mayanización», aportando al resquebrajamiento de la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca; c) la configuración de una *hermenéutica decolonial* de la historia que reconstruye la *memoria común* del «pueblo maya» elaborando una doble genealogía: la de la colonialidad y la de la decolonialidad; d) esfuerzos de articulación de la pluralidad maya a través de la reconstrucción de una *memoria común* y el establecimiento del diálogo con otras tradiciones de pensamiento y con la sociedad civil. A este proyecto subyace, dijimos, un *pensar otro* que parte de la experiencia personal y colectiva de la colonialidad, la des-oculta a través de la práctica del «escepticismo decolonial» y ejerce una ruptura con la misma a partir de la «desobediencia epistémica». En los años noventa, se acrecienta la producción de textos por parte de "académicos mayas", "profesionales mayas" (Fischer y Brown, 1999: 7, 13), "intelectuales indígenas" (Brett, 2010: 78), "intelectuales públicos mayas" (Warren, 1998: 133) o «intelectuales mayas decoloniales» –como podrían ser nombrados [cap. 4]–, quienes han generado una sistematización de la propia experiencia política, estudios sobre la cultura maya, la articulación de una epistemología otra a la occidental o, al menos, la producción de pensamiento que rompe con el «disciplinamiento» de la epistemología dominante, etc. Es esta producción textual y el *pensamiento otro* que la hace posible lo que nos ocupa en el siguiente capítulo.

Ahora bien, la irrupción de un proyecto intercultural-decolonial maya generará diversas reacciones. La ruptura

con la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca es interpretada como «balcanización» del país y como la reacción «resentida» de quienes practican un «racismo al revés» [3.4.1.]; la «desobediencia epistémica» y el «escepticismo decolonial», por otra parte, son percibidos como una amenaza a la «unidad nacional» promulgada por el mundo colonial imperante –uno, monocultural, etnocéntrico– [3.4.2.]; la (re)afirmación de un *modo de ser otro* será entendida como «esencialismo» o simple «puesta en escena para la cooperación internacional» [3.4.3.]. Estos modos de comprender este *proyecto* y el *pensamiento otro* que le subyace parecen ser la expresión del «escepticismo misantrópico» que sigue regateando a la alteridad la *humanidad*, la *capacidad de pensar y crear* un «mundo donde quepan otros mundos». Estas «críticas», irónicamente, nos permiten reconocer la alternativa –y por ende su transformador potencial– que el *pensamiento otro maya* significa ante el mundo moderno/colonial guatemalteco.

3.4. ¿«Escepticismo misantrópico» recargado?

La oposición crítica que a continuación presentamos conforma una parte fundamental de la «historia de los efectos» del proyecto intercultural-decolonial maya y del *pensamiento otro* que le va de suyo. Las resumimos en tres. Las dos primeras críticas [3.4.1-3.4.2.] son relevantes debido a que recogen arraigados temores de los no mayas en Guatemala, y exacerbados en el primer lustro de los años noventa: *el fantasma de la «guerra étnica»* y la *disolución de la «nación guatemalteca»*. El polémico intelectual maya Estuardo Zapeta (1999: 28, 187) –y nosotros aquí con él– empleaba en sus columnas de opinión el término «etnohisteria» para hacer referencia al primero de dichos temores; al segundo, atribuimos la idea de «terrorismo maya», con el fin de señalar

el sentido que para los no mayas parece tener la propuesta de «autonomía» del «pueblo maya». En el caso de la tercera, el escritor y crítico cultural Mario Roberto Morales, en *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, obra publicada en 1999, elaboró una de las críticas mejor articuladas contra el movimiento y pensamiento maya de los años noventa y que aún representa un agudo desafío teórico al pensamiento maya contemporáneo [3.4.3.].

3.4.1. «Etnohisteria», «balcanización» o el miedo al «racismo al revés»

El antropólogo y periodista maya-k'iche' Estuardo Zapeta, en su columna periodística del 2 agosto de 1994, destacaba los temores despertados por el «movimiento maya» entre los no mayas: el surgimiento de una "guerrilla indígena" y, por ende, la de una "guerra indianista" (cfr. Zapeta, 1999: 28-29). Zapeta calificó esta forma sobredimensionada de entender las luchas del «movimiento maya» como "etnohisteria", desencadenada –como señaló en otro lugar (Zapeta, 1999: 93) – por la "hipótesis de una nación maya y el argumento de la autonomía territorial". El levantamiento zapatista de enero de 1994 en Chiapas [cfr. 1.1.], además, agudizaba esta «etnohisteria». Este movimiento indígena armado despertó la susceptibilidad de muchos guatemaltecos que todavía resentían las consecuencias de la guerra civil. En esta coyuntura, el general Julio Otzoy Colaj[319], viceministro de la Defensa en esos años, predijo para Guatemala lo ocurrido en el Estado fronterizo entre México y Guatemala: "El desafío

319 A quien Zapeta (1999: 93), en uno de sus artículos periodísticos de 1995, describe como "un maya Kakchiquel del municipio de Comalapa, y uno de los indígenas que ha alcanzado el grado más alto en la jerarquía militar, pero que jamás se ha identificado públicamente como tal".

es la próxima guerra: la *guerra social.* Porque este es un país con unos tremendos desequilibrios y está amenazado, además, por un *problema étnico* […]. No le extrañe que la guerrilla que pudiera surgir en el próximo siglo fuera una *guerrilla indígena* […]" (en Zapeta, 1999: 28. Cursivas en el original). Zapeta veía en las declaraciones del general Otzoy una estrategia del ejército guatemalteco para formar "un enemigo nuevo", una vez que "el enemigo comunista" había desaparecido.[320]

Estos temores habían sido ya ventilados, según Zapeta, por el columnista Carlos Manuel Pellecer en 1991, para quien el surgimiento del discurso de "una *nación Maya*" era indicador de una futura "guerra indianista".[321] Zapeta

320 Confrontado ante la pregunta "¿Existe interés en promover una guerra étnica?", German Curruchiche Otzoy, director en ese momento del Centro de Estudios de la Cultura Maya (CECMA), responde: "Algunos sectores buscan mantener el enfrentamiento, de mantener posiciones ideológicas que ya no van con el tiempo. Yo creo que hay que hacer un llamado a todos los sectores del país para que tengamos más madurez en nuestras expresiones en los distintos medios de comunicación, pues de no hacerlo estamos contribuyendo a que esta sociedad continúe enfrentada, y eso es lo que nosotros no queremos" (*El Gráfico*, 29 de julio-4 de agosto de 1994 [17]).

321 "¡Cuidado con la guerra indianista!" es el título que Carlos Manuel Pellecer [1920-2009] –escritor y periodista guatemalteco que después de militar en el *Partido Comunista Guatemalteco* en los años cincuenta, repudia al comunismo en la década posterior por desavenencias con el comunismo soviético (*Prensa Libre,* 7 de noviembre de 2009)– le otorga a una de sus columnas periodísticas publicada en cinco partes (*Prensa Libre*, 23, 27 y 30 de septiembre, 1 y 2 de octubre de 1991). El texto parece tener el objetivo de deslegitimar cualquier reclamo identitario y autonómico de los mayas a través de dos vías: a) mostrar que los dirigentes guerrilleros intentan transferir su fracasado proyecto revolucionario a los «indígenas», a quienes califica de "en plena decadencia y a merced del engaño, el vicio, la explotación, la demagogia y la mentira"; b) poner en duda la

identifica en las declaraciones del viceministro de la Defensa y de Pellecer el intento de socavar el ímpetu de la movilización política maya en aquellos años. Más allá de los esfuerzos que el antropólogo maya-k'iche' realiza para desvanecer la imagen del «indio violento» que subyace a los temores de los no mayas –que, según Pop Caal ([1974]1981: 151), "[e]s el miedo inconsciente que también sintió el español al vivir obsesionado con la idea de que los indios, tarde o temprano, bajarían de la montaña y masacrarían a sus explotadores"–, es necesario hacer notar el alcance transformativo del «movimiento maya» en aquellos años. Pellecer, quien plasma sus temores en septiembre de 1991, está convencido de que las demandas «indígenas» provienen de la manipulación[322] del comunismo fracasado y de que

existencia y continuidad del "pueblo maya". Una de sus tesis reza así: "aquellos nuestros comunistas de antes se presentan como etnólogos, sociólogos, mayistas, y dicen estudiar nuestra historia antigua, acaso con la misma superficialidad con que conocieron el marxismo, puesto que tan fácilmente lo revocaron para alinearse en las aventuras terroristas ordenadas por Fidel Castro (del castrismo, una burda degeneración tropical del estalinismo) y creyéndose dotados ya de suficiente preparación, levantan la consigna de construir la 'nación maya', buscando desparpajadamente, la constitución de un tal Estado, paralelo al Estado guatemalteco, a cuyas instituciones nos debemos." Otra de sus tesis asumía la imposibilidad de establecer un vínculo directo entre los «grupos indígenas» contemporáneos y la civilización maya.

322 Lejos está de afirmarse que esta sea la única forma en que los columnistas no-mayas entienden las acciones «indígenas». Oscar Clemente Marroquín, por el contrario, afirmaba: "Creo que hay un exceso de paternalismo y mucho de racismo en esa insistencia de la manipulación de los indígenas guatemaltecos porque la expresión implica, por fuerza, que su condición inferior permite que otros puedan manosearlos a sabor y antojo, aun haciendo que multipliquen su sufrimiento" ("El mito de la manipulación del indígena". La Hora, 2 de febrero de 1993 [10]).

cualquier referencia a la «nación maya» dista de la realidad «indígena» contemporánea. Según Pellecer, "[n]o podemos hablar de ninguna resistencia posterior a las principales batallas que libraron los quichés, porque estos mismos ya no tenían cultura que salvar"[323]. Lo que hoy existe, más bien, son "grupos arcaicos en vías de extinción comunitaria y hasta biológica"[324], agregando en otro lugar: "[n]o hay indio alguno, viejo o joven, que con convencimiento pueda revelar algo, así sea lo más mínimo, de los valores que seguramente hicieron la grandeza de los mayas".[325] De lo que Pellecer está convencido, y lo que motiva su escepticismo, es que los «indígenas» son "furiosos, vengativos, exterminadores".[326] Es por esto que, para Pellecer, "estamos [´blancos y ladinos´] amenazados de muerte con el surgimiento del Estado indígena, que reclama su territorio".[327] Esta «etnohisteria» recoge el sentir del mundo moderno/colonial guatemalteco que se ve desafiado por el «escepticismo decolonial» del «movimiento maya». Si el levantamiento zapatista servía como excusa en 1994, a inicio de los años noventa era el conflicto interétnico en los Balcanes el que servirá como argumento para dar validez a la tesis de la «guerra étnica», «la

323 Prensa Libre, 30 de septiembre de 1991.

324 Prensa Libre, 1 de octubre de 1991

325 Prensa Libre, 27 de septiembre de 1991. Mario Alberto Carrera repetirá, con alguna variación en sus argumentos, la misma tesis: "Los mayas no existen". Su principal argumento reza así: "tanto en la naturaleza como en la historia, se aprecia (fenomenológicamente hablando, aunque no sepamos el porqué, el porqué sería el noúmeno) que todo organismo y en consecuencia toda organización, que toda forma y expresión de vida tiene tres etapas: Nacimiento, madurez o esplendor y decadencia o muerte y desaparición, para transformarse en algo de lo que formará parte, pero que ya no ES" (El Gráfico, 6 de enero de 1995 [9]).

326 Prensa Libre, 27 de septiembre de 1991.

327 Prensa Libre, 1 de octubre de 1991.

lucha racial», la «guerra indianista» –todas, supuestamente, sustitutas de la lucha de clases– en Guatemala.[328] La candidatura y posterior entrega del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú y la contra-celebración de los 500 años del «descubrimiento» otorgaban ejemplos a lo que Pellecer señalaba. Una forma de desacreditación del «movimiento maya» consistió en mostrar sus vínculos con la URNG, principalmente de Rigoberta Menchú, que ya había sido nominada para el Nobel de la Paz.[329] A estos eventos debe sumarse el largo proceso de ratificación del Convenio 169 de la OIT, que entre otras cosas expresa el reconocimiento del «derecho consuetudinario indígena» y el polémico tema de la posesión colectiva de la tierra. Esto último llevó a un diputado del Congreso de Guatemala a arremeter en contra del Convenio de la siguiente manera: "*No vamos a permitir que países como Groenlandía, Dinamarca, Finlandia, Noruega y Suecia, impulsores del 169, nos impongan normas socializantes que contradigan la Constitución y lleven a una balcanización como sucede en Yugoslavia, donde hermanos son empujados a asesinarse por la misma tierra.*"[330]

328 Nos referimos aquí al artículo de Oscar Clemente Marroquín (La Hora, 2 de septiembre de 1992 [10]): "Lucha racial en vez de lucha de clases". Varios otros artículos y columnas de opinión acentúan en dichos años este peligro. Por ejemplo: "Próximo siglo será el de la confrontación étnica" (El Gráfico, 31 de octubre de 1992 [54]); "La Guerra Racial" (Tinamit, del 11 al 17 de marzo de 1993 [27]); "Urge prevenir un estallido étnico. El Acuerdo 169" (Tinamit 28. 17-23 de junio de 1993); "Confrontación social e identidad nacional" (Prensa Libre, 7 de agosto de 1993 [11]); "Hegemonía ladina y guerra étnica" (Prensa Libre, 22 de agosto de 1993 [10]).

329 cfr. La Hora, 22 de octubre de 1992 [3]: "Es injusto que involucren a los indígenas con los guerrilleros".

330 En Shetumul, 1992: 18. Cursivas en el original.

Hacia 1994, el general Otzoy y otros, a diferencia de Pellecer, no dudan de la «iniciativa» de los mayas en tanto que tales. El «movimiento maya», "que quiere la guerra étnica"[331], es visto de todas maneras como un potencial de violencia: la reproducción del levantamiento zapatista.[332] "Los combatientes del nuevo tipo de sublevación –afirmaba otro columnista[333]– no se reclutan ahora entre los obreros, en las fábricas, ni se inspira más en la lucha de clases. […] La nueva fórmula dicta que se fanatice a pueblos aborígenes y se enarbole la bandera de la opresión étnica". Los mayas, entonces, son fanatizados "aborígenes", combatientes de nuevo cuño que sustituyen la lucha de clases por la "opresión étnica". La "guerra étnica" termina convirtiéndose en el criterio hermenéutico de quienes deslegitiman la praxis decolonial e intercultural de los mayas. En 1995, el general retirado Efraín Ríos Montt hacía uso de dicho criterio para dar sentido a la ocupación de fincas que campesinos mayas llevan a cabo ese año: "El presidente del Congreso de la República, General José Efraín Ríos Montt afirmó esta mañana que las invasiones a las fincas podría llevar a una guerra étnica".[334] En ese mismo año, en el contexto de

331 Mario Alberto Carrera. "La guerra étnica continúa fomentándose" (III) (El Gráfico, 11 de mayo de 1995).

332 Muchas de las notas y artículos de los primeros meses de 1994 así lo demuestran. Por ejemplo: "Levantamiento indígena podría extenderse, opina Rosalina Tuyuc" (La República, 4 de enero de 1994 [2]); "Levantamiento armado en Chiapas, México: ¿Qué repercusiones tendrá en Guatemala?" (El Gráfico, 4 de enero de 1994 [12]); "¡Esos indios guerrilleros!" (Siglo XXI, 9 de enero de 1994 [11]); "El sistema político caduco y las insurrecciones indígenas" (Prensa Libre, 16 de enero de 1994).

333 Mario David García, "El sistema político corrupto y las insurrecciones indígenas" (Prensa Libre, 16 de enero de 1994).

334 La Hora, 18 de febrero de 1995 [7]. En los meses sucesivos será el columnista Mario Alberto Carrera quien regularmente abona a este

la negociación del AIDPI, muchos acusaron de racistas y discriminatorias para el resto de la población las pretensiones mayas de gozar de derechos colectivos. Los esfuerzos interculturales-decoloniales mayas fueron interpretados como intentos de empoderamiento para vengarse de sus enemigos y someterlos. El "racismo al revés", como lo califica Pedro Coj Ajbalam ([1978]1981: 368) y reutiliza décadas más tarde el antropólogo norteamericano Charles Hale (2004b), subyace a esta estrategia de deslegitimación de las luchas mayas. Meses después de la firma del AIDPI un columnista sostenía:

> En la opinión de muchos juristas, analistas políticos e intelectuales, priva la impresión que el *acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* es discriminatorio y racial; viola el derecho de las minorías y el concepto básico de democracia, que es el de igualdad ante la ley y ante las oportunidades.[335]

El peligro de la violencia racista proviene de los mayas. Los ladinos o mestizos aparecen ahora como víctimas de las tácticas racistas y discriminatorias de quienes por más de 500 años han sufrido los efectos de la colonialidad del poder, del ser y del saber. «Decolonialidad» parece ahora ser sinónimo de guerra para quienes gozan del poder. La advertencia de los riesgos del «racismo al revés» es siempre la misma: la balcanización del país[336]:

---

supuesto en sus columnas de opinión. Puede verse: "La guerra étnica continúa fraguándose" (El Gráfico, 9 de mayo de 1995 [9]).

335 Julio César Torriello. "¡Cuidado con otra guerra!" (Siglo XXI, 6 de mayo de 1995 [11]).

336 Este era también el temor del gobierno mexicano frente a las pretensiones autonomistas de los zapatistas. El título de un artículo informativo, publicado en Guatemala el 13 de diciembre de 1996 en el Diario de Centroamérica, confirma este temor generalizado frente

> Todos estamos siendo testigos de la guerra racial que se está desarrollando en los Balcanes, que está cobrando miles de vidas inocentes y que se desencadenó después de la terminación de la Guerra Fría y de la Unión Soviética, que mantuvo a todas las etnias unidas bajo una dictadura férrea de tipo comunista.
>
> Recientemente se conmemoraron los cincuenta años del Holocausto nazi, producto de una discriminación racial escandalosa que cremó y destruyó a millones de judíos en los hornos de los campos de concentración. Todo esto, debido a la discriminación y a la persecución de los judíos por la filosofía propagada por el racismo de *la supremacía de la raza aria*. Pareciera, pues, que aquí se quiere con este acuerdo declarar la *supremacía maya* sobre las otras etnias y minorías, que podría desembocar en otra tragedia similar a la de hace 50 años en Europa. (Énfasis añadido)

El peligro lo representa la "supremacía maya", que puede repetir los excesos de la filosofía racista que llevó al holocausto judío. La «etnohisteria» que se desprende de este comentario no deja lugar a dudas de la radical transformación intercultural-decolonial que está en marcha en aquellos años y que produce un temor sobredimensionado frente al posible ocaso del mundo colonial. Se teme, entonces, al espectro de los mayas, "fantasmas de hace 1,000 años".[337] «Balcanización», «guerra étnica» y «racismo al revés» son ecos del «escepticismo misantrópico» fundador de la colonialidad. En el primer lustro de los años noventa, el «escepticismo misantrópico» oscila entre el regateo de la existencia de *un modo de ser otro* y su reconocimiento formal

---

a la pluralidad y autonomía étnica: "Autoridades mexicanas temen 'balcanización' si se otorga 'autonomía' a indígenas" [7].

337 Mario Alberto Carrera. "La guerra étnica continúa fraguándose" (I, II, III) (El Gráfico, 9, 10 y 11 de mayo de 1995 [9]).

bajo la sospecha de la violencia del «racismo al revés» que le anima. *Sub*-alter o *sobre*-alter (la "supremacía maya") son expresión de una arraigada producción y gestión de la colonialidad del ser en Guatemala. El maya de hoy sigue siendo el «indio» de ayer: "psíquicamente reúne signos indudables de degeneración, es fanático, toxicómano y cruel" (Asturias, [1923]1975: 84). ¿Un signo de este peligro?: la ruptura de la «unidad nacional».

3.4.2. Atentado contra la «unidad nacional» o sobre el «terrorismo maya»

Como vimos anteriormente [3.1.3.], el Movimiento Indio Tojil había puesto ya en entredicho el supuesto de la «unidad nacional» a inicios de los años ochenta. Una década más tarde, el «movimiento maya» continuaba socavando los fundamentos coloniales de la «unidad» y la «nacionalidad» guatemalteca. Los mayas ponen en marcha una especie de «terrorismo» contra la normalización epistémica y la imposición de *un modo de ser* decadente (el sub-alter). Los temores arriba señalados son la evidencian del inicio del ocaso del mundo colonial. El «ser guatemalteco» pierde su transparencia y es dinamitado con el «divisionismo» de la propuesta autonómica maya. La subversión de la «unidad nacional» despierta la «etnohisteria» y reanima el «escepticismo misantrópico». La diversidad y pluralidad de *modos de ser* es percibida como amenaza:

> La verdad sorprendente y audaz es la declaración, por no decir fundación, de un ESTADO INDIGENA y sus consecuencias. Quienes no sean indios, indios mayas (que implica un sistema de identificación como tal), no pueden ocupar un palmo del territorio que hasta hace poco fue nacional. […] Y nuestros cercenadores ni siquiera tienen la generosidad de explicarnos cuál

> será nuestro destino [blancos y ladinos]. EL ESTADO INDIGENA tampoco tiene la gentileza de decirnos hacia dónde debemos irnos, si seremos esclavos suyos, o si nos buscaron asilo en un país vecino. […] En suma, en vez de procurar la unidad de la nación guatemalteca y de propiciarle inteligentemente, se trata de TRIBALIZAR Guatemala, a la manera Africana […].[338]

Es por eso que, en aquellos años, la apelación a «lo guatemalteco» se convirtió en la supuesta solución de la peligrosa propuesta de pluralización de la sociedad guatemalteca: "Ya estuvo bien de hablar de 'indios' y ladinos, de mestizos y garífunas, de xincas y lacandones, porque *los guatemaltecos* somos todos aquellos que nacimos en esta bella patria".[339] Sin embargo, con el paso de los años, el peligro del «terrorismo maya» va tomando forma paulatinamente:

> Hoy [1995] (petición que no apruebo globalmente porque la veo manipulada por una nueva clase indígena superaculturalizada) el colectivo natural quiere el divorcio. *Un nuevo ghetto*. *Un nuevo apartheid*: Una Guatemala dividida en dos naciones, la de los ladinos y la de los indígenas, fruto de la indiferencia a nuestra propuesta de INTEGRACION, y del rencor por el despojo y la discriminación.[340]

Una de las materializaciones del «terrorismo maya» es el AIDPI. Aunque en éste las aspiraciones de autonomía político-territorial y la retribución de las tierras comunales

338 Carlos Manuel Pellecer. "Cuidado con la guerra indianista" –IV. (Prensa Libre, 1 de octubre de 1991)

339 Juan Carlos Solís Oliva. "La Guerra Racial" (Tinamit. 11-17 de marzo de 1993 [27]). Énfasis añadido.

340 Mario Alberto Carrera. "El indígena quiere su propia nación y estado". (El Gráfico, 15 de mayo de 1995 [9]). Mayúsculas en el original, cursivas añadidas.

habían sido desechadas, representa, sin embargo, el socavamiento de los principios homogeneizadores que habían regido al país por siglos: "se considera que estos acuerdos son artificiales y atomizadores de nuestra nacionalidad e institucionalidad, porque se oponen a los principios básicos de nuestra Constitución", un acuerdo, por ende, "segregacionista, no nacionalista".[341] El absolutismo de la «unidad» es puesto en cuestión y surge la posibilidad de la diversidad. La diversidad es comprendida por la colonialidad como "atomización" o "tribalización". Las alternativas al "segregacionismo" se cargan de «escepticismo misantrópico»: "Al indígena lo que debe comunicársele y formentársele es su pertenencia a la guatemaltequidad".[342] La pluralidad se experimenta como amenaza. Pero el «terrorismo maya» no sólo atenta contra la «unidad nacional», sino contra la colonialidad del saber y contra las cédulas de defunción de *modos de ser otro*. El «terrorismo maya», entonces, es nigromante, pues (re)afirma la existencia de "un pueblo que ya cumplió mil años de muerto".[343]

Estas reacciones son parte fundamental de la «historia de los efectos» del proyecto intercultural-decolonial maya y del *pensamiento otro* subyacente. Ellas atestiguan negativamente el proceso intercultural-decolonial puesto en marcha por los mayas. Éstos logran poner al descubierto el etnocentrismo de la «unidad nacional», la universalización de un particular *modo de ser* y los mecanismos de «producción de las ausencias». Los mayas se convierten de esta manera en «terroristas» que

341 Julio César Torriello. "¡Cuidado con otra guerra!" (Siglo XXI, 8 de mayo de 1995 [11]).

342 Mario Alberto Carrera. "La milagrosa resurrección de los mayas" (El Gráfico, 17 de mayo de 1995 [9]).

343 Mario Alberto Carrera. "Los Mayas no existen" (El Gráfico, 6 de enero de 1995 [9]).

dinamitan la colonialidad. Las críticas anteriores dominan la cotidianidad guatemalteca. A finales de los años noventa, sin embargo, aparece una de las críticas mejor articuladas contra el «movimiento maya» y sus intelectuales. En ella, la supuesta manipulación de los comunistas sede su lugar a la manipulación de la cooperación internacional, la «supremacía maya» es desplazada por el «esencialismo mayista» y la «guatemaltequidad» por el «sujeto popular interétnico».

3.4.3. El «*síndrome de Maximón*» o la esencialización de las diferencias

La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón de Mario Roberto Morales[344] es una, quizás la única, sistemática y articulada contra-reacción crítica al movimiento y pensamiento maya desde la "posicionalidad ladina" (Morales, 2002: 25). El marco teórico de interpretación se enmarca en los estudios culturales y subalternos posmodernos. El entramado conceptual del libro comprende conceptos tales como "mestizaje intercultural"[345], "diglosia cultural" (Martin

344 El libro constituye la versión en español de la tesis de doctorado en literatura y cultura latinoamericana presentada por el autor en 1998 en la Universidad de Pittsburgh. La primera edición de la obra apareció en 1999. Mario Roberto Morales (1947) es un intelectual, periodista y escritor guatemalteco con una extensa producción literaria y ensayística. Entre algunas de sus obras pueden mencionarse *La ideología y la lírica de la lucha armada* (1994), y las novelas *Los demonios salvajes* (1977), *El ángel de la retaguardia* (1997), *Jinetes en el cielo* (2012); el libro de cuentos *La debacle* (1997) y su poemario *Epigrama* (1990).

345 Este mestizaje, a diferencia del mestizaje homogeneizador de finales del siglo XIX e inicios del XX, hace énfasis en la articulación y continua negociación de las diferencias identitarias. Este mestizaje, por lo tanto, es producto de largos procesos de hibridación y transculturación (cfr. Morales, 2002: 280, nota 8) y que, según

Lienhard) e "hibridación cultural" (García Canclini) (Morales, 2002: 71-72). Desde este marco conceptual, el autor afirma que la "esencialización oposicional-binaria de las diferencias provoca la confrontación violenta" (Morales, 2002: iv)[346] y representa un obstáculo a la construcción interétnica de la nación guatemalteca que tendría como base un "mestizaje intercultural democrático" (Morales, 2002: 24). La propuesta se encamina a "formar políticamente un sujeto popular interclasista e interétnico que sea capaz de protagonizar un proyecto político nacional-popular asimismo interclasista e interétnico" (Morales, 2002: 61). En la argumentación de Morales, el "esencialismo" etnocentrista que obstaculiza la articulación interétnica proviene de "los mayas", específicamente de los "intelectuales mayistas", quienes producen un discurso de "pureza étnica", de "una esencia ideal" o "ilusión estratégica" (Morales, 2002: 35, 39, 213), alejado de toda comprensión transcultural del fenómeno étnico guatemalteco e inmerso en la lógica separatista de la multiculturalidad.

El riesgo del "esencialismo" consiste principalmente en

> la fragmentación étnica, debido al uso virulentamente antiladino que se hace de él. El gran peligro del esencialismo es su fundamentalismo excluyente y descalificante del "otro", ya que dentro de sus lógicas, la propia afirmación se basa en la negación de la contraparte. Por eso es necesario preguntarse si es posible

---

Morales (cfr. 2002: 210-211), arranca en el período colonial. Para Morales (2002: 74), "la insistencia en el uso de la noción de mestizaje intercultural obedece a querer dar cuenta del tipo de mestizaje que ha ocurrido en la práctica (contrapuesto al que propone la ideología oligárquica), el cual ha sido disglósico, migrante, híbrido, negociado y nunca diluido felizmente, ni sintetizado o integrado".

346 Cita del prólogo a la segunda edición.

> un esencialismo y un fundamentalismo respetuoso de las diferencias (Morales, 2002: 80).

El "esencialismo mayista", según Morales (2002), estaría caracterizado por: a) una visión suprahistórica y transclasista de la identidad; b) la construcción de un "binarismo maniqueo" (p. 396) de esencias identitarias: "maya"-"ladino/mestizo"[347]; c) la postulación de la pluralidad que surge de la reivindicación de esencias identitarias (cfr. p. 41); d) la "magnificación de la contradicción étnico-cultural" (p. 48); e) "fervor nacionalista antiladino" o "antiladinismo indígena" (pp. 55, 43)[348]; f) una "puesta en escena" de la identidad maya para la cooperación internacional (p. 63); g) la postulación del "autonomismo indígena" como expresión fundamental del "pensamiento maya" (p. 45); h) "fundamentalismo religioso"

347 Hacia lo que apunta la idea del «síndrome de Maximón»: "renegar de esa parte del 'otro' que todos tenemos dentro" (Morales, 2002: 416). Así, los mayas renegarían del componente ladino que configura su cultura y los ladinos, a su vez, del "*indio que todo ladino lleva dentro*" (Morales, 2002: 417. Cursivas en el original). «Maximón» es, en palabras de Morales, "un dios-santo de múltiples identidades, las cuales niega a conveniencia. Supuestamente es también una transfiguración de Kukulkán (la Serpiente Emplumada) en su enemigo, el Apóstol Santiago, hecha precisamente para burlarlo. Maximón es, físicamente, una máscara de barro con un pequeño cuerpo hecho de trapos, perrajes y pañuelos, de poco más de un metro. Siempre lleva puestos uno o más sombreros, y sus sacerdotes le dan a fumar ininterrumpidamente mientras sus creyentes se hincan ante él, besan los pañuelos de su cuerpo y le conversan u oran largamente en medio de fuertes libaciones de alcohol" (Morales, 2002: 330-331).

348 Cuyos orígenes los ubica Morales tanto en los postulados del libro de Guzmán Böckler y Herbert ([1970]1975] como en los textos sobre el racismo producidos por la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), que generaron "en el seno de las izquierdas una conciencia ladina culposa, y se siembra el germen del indianismo antiladino que enarbolará la bandera del racismo en contra de la ladinidad, y que explica la actual ideología mayista" (Morales, 2002: 53).

(p. 232). Una expresión de este esencialismo lo constituye el AIDPI; dicho esencialismo, sin embargo, se convierte en la principal razón de la imposibilidad de implementación del Acuerdo (Morales, 2002: 208). Lo que Morales intenta mostrar es la *coyuntural* y *estratégica* configuración de una identidad esencializada, la maya, que niega su componente ladino –el «síndrome de Maximón»–, carece de proyecto utópico y es resultado de "un pragmatismo desencantado" (Morales, 2002: 61). Es coyuntural, por querer convertirse en alternativa al debacle del proyecto revolucionario izquierdista y, aún más escandaloso, por ser el producto del millonario financiamiento de la cooperación internacional al proceso de paz. Es estratégico, pues

> [l]os grupos étnicos, con el arma del esencialismo estratégico en la mano, reclaman no la destrucción de la nación burguesa y el cambio de estructuras económicas, sino su ingreso en un mundo de privilegios hasta ahora negado a ellos, con la divisa de su identidad cultural respetada y reconocida por las leyes y el imaginario hegemónicos. La subalternidad étnica quiere, pues, una tajada del pastel de la dominación y la hegemonía (Morales, 2002: 59).

Las reivindicaciones mayas, por lo tanto, responden al oportunismo político y, fundamentalmente, a los intereses de "élites intelectuales mayistas, que enmarcan sus discursos en los requisitos de la cooperación internacional" (Morales, 2002: 66). Los mayas serían, entonces, incapaces de ir más allá de dicha imposición indirecta, pues su agenda política estaría determinada únicamente por las políticas multiculturales, separatistas y neoliberales de los proyectos hegemónicos internacionales. Se reproduce de esta manera –quizás sin que el autor se dé cuenta– uno de los comunes argumentos de la izquierda guatemalteca contra la «burguesía indígena»

[cfr. 2.2.3., 3.3.1.-3.3.2.]. Frente a este peligro, Morales insiste que su propio proyecto representa la alternativa al esencialismo separatista mayista. La propuesta consiste en la "perspectiva utópica de la consecución de una hegemonía popular interétnica en la que el mestizaje intercultural democrático, híbrido, disglósico (es decir, mantenedor de las diferencias articuladas según la clase social del sujeto en cuestión) sea el eje ideológico de la reconstrucción del espacio de la nación como una nación interétnica" (Morales, 2002: 64). Este proyecto se entiende como la alternativa al discurso fundamentalista que "remite a manifestaciones ideológicas de movimientos masificadores como el fascismo y algunas sectas islámicas" (Morales, 2002: 225) y al "discurso sobre la necesidad de la dictadura del proletariado" (Morales, 2002: 229). Morales, además de arremeter contra el «esencialismo mayista», tiene como centro de su crítica a la "solidaridad incondicional y principista" (Morales, 2002: 66), "políticamente correcta", de antropólogos norteamericanos (Kay B. Warren, Charles Hale, etc.) y de los "intelectuales ladinos indigenófilos" (Morales, 2002: 67) que evitan ejercer una "solidaridad crítica".

Por otra parte, tal como lo señalábamos en el caso de la teoría sobre el testimonio [3.2.1.], el autor termina homogeneizando las propuestas que llama «esencialistas» sin reparar en la «geo y corpo-políticas» de la producción de conocimientos. El binarismo, para el autor, no reconoce diferencia entre hegemónico y subalterno, tampoco autoritarismos (Morales, 2002: 74-76). Morales es incapaz de ver que la "desmitificación del carácter esencial de la historia, la tradición y la identidad" en Guatemala se ha realizado precisamente por el «esencialismo» del que acusa a los mayas. El «esencialismo maya» arremete contra el esencialismo de

la historia oficial, la hegemonía epistémica y la dominación ontológica. Ahora bien, este «esencialismo maya», tal como lo presenta Morales, pervierte la comprensión y desocultamiento de la dinámica de decolonialidad del poder, del ser y del saber realizada por los mayas. El autor parece confundir la decolonialidad del ser con el esencialismo. Una diferencia determinante consiste en que mientras el esencialismo coloniza, cierra, naturaliza la realidad, la (re) afirmación de la existencia de *un modo de ser otro* descoloniza, abre, des-naturaliza siglos de producción y gestión de la subalteridad. Ambas tienen, salvando las diferencias, un cariz de violencia. Irrumpir, romper, eclosionar es también un acto violento, quizá liberador. No debe olvidarse, además, que el texto de Morales emerge en el contexto del auge del «movimiento maya», una de las expresiones del proyecto intercultural-decolonial maya, y que Morales termina esencializándolo sin ser capaz de dar cuenta del ímpetu decolonial del mismo, de la «desobediencia epistémica» y de la praxis del «escepticismo decolonial» que pone en marcha.

¿Esencializa Morales el «esencialismo maya»? Sí. Prueba de ello es no sólo la sistemática homogeneización del pensamiento maya y la imposibilidad de reconocer la articulación de las diferencias presente en la categoría «maya» [cfr. 3.3.1.], sino la problemática celebración de la hibridación cultural que lleva a minimizar el racismo guatemalteco a través de una apología de la tesis de Miguel Ángel Asturias de 1923 (Morales, 2002: 245-253), a la que atribuye la "defensa del indio en los términos conceptuales de las teorías e ideologías de su tiempo, el positivismo, el liberalismo" (Morales, 2002: 248). Sin afirmarlo expresamente, Morales reproduce el supuesto del

«problema indígena» [cfr. 2.2.].[349] El «esencialismo maya» es identificado como el obstáculo para la construcción del proyecto nacional «mestizo intercultural», irónicamente articulado *desde* la «posicionalidad ladina» y ofrecido como modelo. Morales termina reproduciendo la «retórica de la modernidad»: el «esencialismo maya» es el obstáculo para la construcción de la nación mestiza intercultural. Se señala al culpable y se ofrece la «cura». Además, quizá sin percibirlo, al establecer los elementos de conformación de una «identidad pan-ladina», termina identificando su proyecto con dicha identidad, erigiéndola como modelo de la nación a construir: "La cultura y la identidad ladinas participan de la cultura occidental y de la indígena. El mestizaje intercultural sería el criterio-eje para construir una identidad pan-ladina, como componente igualitario (junto a la identidad 'maya') de una identidad nacional" (Morales, 2002: 408). Más adelante, con un tono colonizador, y develando con ello el lado monocultural de su propuesta, apunta:

> El ladino sí tiene identidad, y esta es mestiza; sí tiene espiritualidad, y esta es ecuménica; y tiene una trayectoria

349 "Todo el argumento aquí consiste en tratar de hacer conciencia sobre el hecho de que la etnicización y racialización unilaterales de las luchas subalternas, así como el esencialismo y el fundamentalismo en el que se formulan, no ayudan al desarrollo de una lucha viable de la subalternidad transculturada en contra de sus opresores, en las condiciones en las que eso es posible en estos tiempos, a saber: en el marco del triunfalismo neoliberal, y reivindicando necesariamente una democracia radical" (Morales 2002. 271). Más adelante agrega: "El esencialismo […] supone un manejo insuficiente, deficiente y nada 'estratégico' del aparato gnoseológico dominante: de hecho, gran parte de la inefectividad del 'pensamiento maya' proviene de su esencialismo y fundamentalismo erráticos, imprecisos, improvisados, apresurados, y, por todo ello, poco articulado, con lo que sus argumentaciones a menudo no favorecen la causa indígena" (Morales 2002: 274).

> histórica que lo lleva a fundar la nación, de todo lo cual extrae orgullo étnico. *Existe como guatemalteco*. Falta *colocar* (entre todos) en la guatemalidad política y económica plena a los indígenas y a los "mayas", y a las etnias minoritarias, respetando sus especificidades culturales (Morales, 2002: 409. Énfasis añadido).

El *ladino* se convierte nuevamente en criterio de construcción de identidad, en el prototipo de *lo guatemalteco*, bajo cuyo modelo se insta a "colocar" a los "mayas": "Nos toca ahora saber ser todos guatemaltecos y enorgullecernos de ello" (Morales, 2002: 412). La colonialidad del ser y del saber no abandona a la construcción ladina del proyecto de nación, aunque éste se presente como «mestizo intercultural». La propuesta de los mayas, según Morales, es deficiente, incompleta, separatista y fundamentalista. Aquí resuena el eco del «escepticismo misantrópico». Los mayas, su pensamiento, sus posiciones teóricas son un obstáculo para crear "una ideología nacional lo más integrada posible para enfrentar la globalización con alguna dignidad" (Morales, 2002: 420). La colonialidad del ser y del saber sigue vigente en el siglo XXI.

3.5. Conclusión: el pensamiento otro maya y el proyecto intercultural-decolonial

Con este capítulo hemos completado uno de los momentos de nuestro sendero hermenéutico [cfr. Introducción]. El *lugar* (histórico, político, epistémico) del pensamiento maya contemporáneo ha sido aquí dilucidado. En este capítulo, sin embargo, las fronteras de los distintos momentos de nuestro sendero hermenéutico, que analíticamente pueden distinguirse, comienzan a borrarse, dando inicio a cierta circularidad argumentativa: el *lugar* del pensamiento maya contemporáneo dentro de la historia de colonialidad y decolonialidad

guatemalteca [caps. 2 y 3] es posible dilucidarlo no sólo a partir de un horizonte de comprensión intercultural-decolonial determinado [cap. 1], sino a partir del mismo pensamiento otro maya [cap. 3]. Cada capítulo, desde ahora, toma sentido y sustento a partir de lo anteriormente dicho. *Lo dicho*, sin embargo, toma también sentido en virtud de *lo que está por decirse* [cap. 4].

Los años ochenta representan la irrupción de un proyecto intercultural-decolonial maya articulado a través de un *pensar otro* que produce *pensamiento otro.* Se configura paulatinamente un modo de pensar que tiene como punto de partida la experiencia de la «herida colonial» y busca un sendero para la descolonización del poder, del ser y del saber. Cuando Heidegger (1954) se preguntaba a inicio de los años cincuenta *Was heisst denken?,* y constataba que lo que da para pensar (*was gibt zu denken*), es decir, "lo más preocupante" (*das Bedenklichste*) –y que, según el filósofo alemán, lo más preocupante es que nosotros aún no pensamos (*dass wir noch nicht denken*)–, no podía sospechar que "lo más preocupante" para los mayas es la colonialidad del poder, del ser y del saber. Para el pensamiento otro maya, lo que da para pensar son quinientos años de indolencia de la racionalidad hegemónica (Santos, 2000), la producción activa de la inexistencia del ser y saberes mayas: la colonialidad.

Los mayas aprenden a pensar, parafraseando a Heidegger, atendiendo "lo que da para pensar".[350] Masacres, torturas, violaciones, exilio, racismo, discriminación es "lo que da para pensar". Pensar "lo más preocupante" fue lo que llevó a los mayas a la movilización política, a la «desobediencia epistémica» y a la descolonización del ser. La decolonialidad del poder, del ser y del saber se convirtió en el proyecto del *pensar otro* maya. Este

350 "Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt" (Heidegger, 1954: 1).

pensar está plasmado en acciones, manifiestos, testimonios y hermenéuticas decoloniales de la historia. Estos representan la memoria del pensamiento maya contemporáneo[351]: «el pensamiento otro maya». En estos textos y acciones se compila, simultáneamente, la memoria de la colonialidad y de la resistencia decolonial. La radicalidad de este *pensar otro* y de los conocimientos que permite producir revuelve los temores de quienes gozan de los beneficios de la colonialidad, genera resistencias y reaviva discursos colonizadores. Este *pensar otro*, sin embargo, propicia la emergencia de la diversidad epistémica y de *modos otros de ser*. Practicando el «escepticismo decolonial», el pensamiento maya genera la posibilidad de la salida de la totalidad colonizadora. La «mayanización» representa la posibilidad de la eclosión de la diferencia y, por ende, de la instauración de la descolonización del ser. La «desobediencia epistémica» ejercitada en el *testimonio* es la ocasión de poner en entredicho la violencia epistémica de la racionalidad hegemónica guatemalteca. La reinterpretación decolonial de la historia, además, es otro de los efectos de este *pensar otro.*

El «movimiento maya» logró establecer, al menos formalmente, el resquebrajamiento de la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca y provocar la emergencia de un posible "mundo plural de diferencias en relación interactiva" (Fornet-Betancourt, 2004b: 99). Los mayas, para llegar a este momento, realizan la (re) afirmación de *un modo de ser otro* al de la sub-alteridad impuesta. El proyecto maya de la articulación de las diferencias propone en sus inicios la construcción de una identidad «pan-étnica» –desde los años ochenta, al menos– que deviene en la configuración del proyecto de «mayanización» contemporáneo. Ni «ladinización» ni «integración», ni «mestizo» ni «guatemalteco» que disfrazan

351 Para Heidegger (1954: 1), "Das Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens."

la colonialidad a través de la «retórica de la modernidad». Lo que ocurre en los años noventa es una movilización política y epistémica que recoge la energía decolonial acumulada en las décadas anteriores. Lo que hizo posible el AIDPI –que expresa formalmente la diversidad étnica guatemalteca– es la puesta en marcha de un proyecto intercultural-decolonial maya. El des-ocultamiento de la colonialidad, del mundo moderno/colonial guatemalteco, sin embargo, generó y seguirá generando la «etnohisteria» de quienes gestionan aún la colonialidad y desencadenan un arraigado «escepticismo misantrópico».

Hemos establecido aquí el perfil de un proyecto intercultural-decolonial maya, producto de un *pensar otro* que ejercita el «escepticismo decolonial» y la «desobediencia epistémica». Si bien el «movimiento maya» no mantiene el ímpetu movilizador de la década de los noventa, el *pensar otro* de los mayas sigue construyendo el perfil de un proyecto otro. En el siguiente capítulo abordamos y damos noticia de este *pensamiento otro* en marcha, que surge de un *pensar intercultural-decolonial* ejercido por «intelectuales mayas decoloniales», quienes siguen dinamizando una larga tradición de resistencia y creatividad intercultural-decolonial.



Rukaj Tanaj - Capítulo 4

Sobre el [sub-]proyecto ontológico y epistémico del pensamiento maya contemporáneo

…urgen otras alternativas de pensamiento y otros paradigmas que nos lleven a descolonizar nuestras prácticas, acciones y modelos de pensamiento. En otras palabras, el proceso descolonizador tiene que pasar por resignificar conceptos, devolverle la subjetividad usurpada a las personas de los Pueblos de Ab'ya Yala, cambiar nuestras metodologías de investigación, fortalecer los sistemas de pensamiento que han sido invisibilizados…

Ajb'ee Jiménez y Aj Xol Ch'ok

En mi experiencia, el pensamiento maya radica en la construcción ideológica que se transforma en acciones materiales y viceversa, y que rigen la vida de las comunidades, por eso, pueden variar de comunidad en comunidad. … no existe un único pensamiento maya. Existen, desde mi experiencia de trabajar en comunidades indígenas, pensamientos mayas…

Irma Alicia Velásquez Nimatuj

Junto con el capítulo anterior [cap.3] –sin perder de vista la circularidad de nuestro sendero hermenéutico–, éste representa en buena medida el núcleo del presente trabajo. Aquí seguimos dando cuenta de «lo que da para pensar» al pensamiento maya contemporáneo y de *su lugar* (histórico, político, epistémico) dentro de la historia de colonialidad y decolonialidad guatemalteca. En los textos de los autores seleccionados para este capítulo, el *proyecto intercultural-decolonial* –de cuyo perfil dimos razón a partir de la producción textual maya de los años ochenta e inicio de los noventa en el capítulo anterior– se concretiza en dos sub-proyectos: un *proyecto de (re)afirmación de una ontología*[352] *maya* y un *proyecto de descolonización epistémica*.

352 Nos hemos apropiado del término «ontología» del mismo modo que Martin Heidegger explica hacerlo en la introducción a su *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* –su curso del semestre de verano de 1923–, pero sin otorgarle el contenido que el filósofo alemán posteriormente hace. Aquí, al igual que para Heidegger, "«ontología» significa teoría del ser. Si en lo que a continuación se investiga y habla se escucha solamente *la indeterminada referencia* [die unbestimmte Anweisung] *del término*, entonces la palabra ha prestado su posible servicio como título [Heidegger se refiere al título de la obra: *Ontologie*]. […] Los términos «ontología» y «ontológico» deben ser tomados aquí solamente en el dicho sentido vacío [leeren Sinne], esto es, como referentes sin compromiso [als unverbindliche Anzeige]. Estos significan un preguntar y determinar dirigidos al ser; qué ser y cómo, permanece totalmente indeterminado" (Heidegger, [1923]1988: 1). Por lo tanto, «ontología» es empleado aquí de manera indeterminada, es decir, sin hacer referencia a tradición filosófica alguna. «Ontología maya», por ende, determina la referencia –«qué ser»–: *un modo de ser otro* o «ser maya». El «cómo» queda supeditado a la producción académica del intelectual maya decolonial. Una «ontología maya» refiere, entonces, a la reflexión que sobre «ser maya» elabora la/el intelectual maya decolonial. Por «proyecto ontológico maya» se entiende la (re)afirmación de *un modo de ser otro* obliterado por la colonialidad, de ahí su carácter decolonial.

Ambos se articulan para poner fuera de circulación algunos de los mecanismos de la colonialidad, específicamente los mecanismos descritos por Nelson Maldonado-Torres (2007: 145) en la siguiente cita:

> El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, *la descalificación epistémica* se convierte en un instrumento privilegiado de *la negación ontológica o de la sub-alteridad.* […] La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de "ser" en sujetos racializados. (Énfasis añadido)

La producción de la sub-alteridad implica, entonces, una doble obliteración: la negación de epistemes otras y de *modos de ser otros* [cfr. 1.2.2.]. A la (re)afirmación de la existencia del «ser maya» le va de suyo un ejercicio de «desobediencia epistémica», es decir, la ruptura con la epistemología del «punto cero». Combinados hacen posible la emergencia de *un mundo otro* al de la "civilización dominante" (Fornet-Betancourt, 2009a: 28). Esta "civilización dominante" –de la que hemos dado razón de su instauración y de sus mecanismos de perpetuación para el caso guatemalteco [cap. 2]– olvida que es *un mundo entre otros mundos* y que su pretensión de «universalidad» implica la «producción de ausencias» de saberes y mundos otros. La necesidad de configurar «un mundo donde quepan otros mundos» aparece en el horizonte. El pensamiento maya contemporáneo ha comenzado a configurar una alternativa tanto a la «indigencia del pensar», así como a la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca a partir de una opción ético-política específica: la opción por la decolonialidad.

Los textos y autores seleccionados para el presente capítulo están ubicados *dentro* del proyecto intercultural-decolonial maya. Algunos de los componentes de este proyecto, identificados en el capítulo anterior, son: a) la elaboración de una versión decolonial maya de la historia que se desprende de la «retórica de la modernidad»; b) el des-ocultamiento de la colonialidad y de la praxis intercultural-decolonial maya; c) la (re)afirmación de la pervivencia de un modo de ser otro; d) la reconfiguración intercultural de la sociedad guatemalteca, pero también de tradiciones de pensamiento [cfr. La parte final de 3.1.3. y 3.3.3.]. Es *desde* este proyecto que el contenido de los textos, pero también la *opción ético-política* que anima el trabajo intelectual de las y los autores, *toma sentido.* En virtud de esta premisa abordamos los textos –escritos con cierta independencia uno de otro, para diferentes destinatarios y con diversas metodologías, distintas estrategias argumentativas, pero todos con *un fin intercultural-decolonial* [cfr. Anexo VIII]– como *un todo,* entretejiendo su *sentido intercultural-decolonial*. De ellos seleccionamos, acentuamos y utilizamos los *elementos* que aportan a la configuración del *proyecto intercultural-decolonial maya.* La *novedad* y *aporte* que dichos textos, como un *todo*, ofrecen al proyecto consiste en la profundización de dos de sus componentes: 1) la (re)afirmación de la existencia de un modo de ser otro: el «ser maya»; 2) la descolonización epistémica. Esta selección y acentuación, además, es posible en virtud de los momentos que conforman nuestro sendero hermenéutico y que creemos necesario volver a recordar: un horizonte de comprensión intercultural-decolonial (primer momento), la «escucha»[353] –momento que se visualiza mejor

353 En agosto del año 2013 visitamos Guatemala con la intención de contactar personalmente a los intelectuales mayas de cuyas obras se da razón en esta sección. Amablemente accedieron algunos –Irma

en este capítulo, pero que subyace también a lo hasta aquí desarrollado– de la interpelación a la colonialidad que los/las intelectuales mayas realizan (segundo momento) y la constatación del *lugar* del pensamiento maya *dentro* de una compleja historia de colonialidad y decolonialidad (tercer momento). Momentos, dijimos, que se sustentan entre sí, si bien pueden distinguirse analíticamente. Estos textos y sus autores, por lo tanto, están *insertos* en una contextualidad determinada: la de la colonialidad/decolonialidad. Esta *contextualidad*, a su vez, es identificable a través de *ciertos* textos y autores que son capaces de construir una versión otra de la historia y del pensamiento recogida *en* su proyecto intercultural-decolonial. A estos autores y sus textos les es factible visibilizar esta *contextualidad* en virtud de su particular posicionamiento «geo y corpo-político»: el de la «herida colonial» que «da para pensar». La circularidad de nuestra argumentación –nuestra opción metodológica– no

Alicia Velásquez Nimatuj [vía correo electrónico], Demetrio Cojtí, Ajbée Jiménez y Edgar Esquit; Emma Chirix, aduciendo razones de salud no pudo atender nuestra petición; en el caso de Victor Montejo, nos fue imposible contactar– a responder a las preguntas que orientan este capítulo. Este contacto con los autores constituye en gran medida el momento de «escucha» de nuestro sendero hermenéutico –también la lectura de los textos de dichos autores, desde los cuales nos fue posible preguntar y «prestar atención», es parte constitutiva de esta «escucha»–. Una de las preguntas hacía referencia a la concepción que sobre el «pensamiento maya» tienen los entrevistados. En 4.1. hacemos uso principalmente de las perspectivas expuestas por Ajb'ee Jiménez, Edgar Esquit e Irma Alicia Velásquez Nimatuj, quienes de entre los entrevistados nos han ofrecido importantes impulsos interpretativos que recorren de un lugar a otro esta investigación. El material de la entrevista con el Dr. Demetrio Cojtí, valioso en cuanto al contenido histórico del devenir del pensamiento maya, no ha sido incorporado en nuestra argumentación.

deja lugar a duda alguna. Es de esta manera que se entrelazan los distintas secciones de este trabajo.

Los autores y textos seleccionados son los siguientes[354]:

Autor	Texto	Año	Origen
Demetrio Cojtí Cuxil (*maya-kaqchikel*)[a]	*RUNA'OJ RI MAYA' AMAQ'*. Configuración del pensamiento político del pueblo maya. Primera parte	1991	Compilación de ensayos
	UB'ANIK RI UNA'OOJ UCHOMAB'AAL RI MAYA' TINAMIT. Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya. Segunda Parte	1995	Compilación de artículos periodísticos
	Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala.	1997	Trabajo de investigación
Víctor Montejo (*maya-jakalteko*)	*Voices from Exile: Violence and Survival in Modern Maya History*	1999	Tesis de Doctorado[b]
	Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership	2005	Compilación de ensayos

354 Sobre los criterios de selección de autores y obras, además de lo dicho anteriormente, ver Introducción. Si bien en el presente capítulo nos centramos en estos autores y sus obras, resulta ineludible hacer mención de otros autores y/u obras que permiten visibilizar el *sentido intercultural-decolonial* de aquéllos. Algunas de estas obras seleccionadas han sido ya utilizadas en el capítulo anterior para apuntalar nuestra argumentación y, por ende, tienen en este capítulo escasa referencia. Una breve presentación de los textos la ofrece el Anexo VIII.

Autor	Texto	Año	Origen
Irma Alicia Velásquez Nimatuj (*maya-k´iche´*)	*La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*	2002	Tesis de Maestría[c]
	Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada	2008	Tesis de Doctorado[d]
Edgar Esquit (*maya-kaqchikel*)	*Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpan y su entorno departamental, 1871-1935*	2001	Tesis de Maestría[e]
	La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX	2010	Tesis de Doctorado
Ajb'ee Jiménez (*maya-mam*)[f]	*Tb'ee Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxe'chil*: Los Caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala	2008	Tesis de Doctorado (Inédita)
	Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya (en coautoría con Aj Xol Ch'ok [maya-q'eqchi'])	2011	Trabajo de Investigación
Emma Chirix (*maya-kaqchikel*)	*Ru rayb'äl ri qach'akul.* Los deseos de nuestro cuerpo.	2010	Tesis de Maestría[g]
	Dos generaciones de mujeres mayas: Disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro	2012	Tesis de Doctorado (Inédita)[h]

a Demetrio Cojtí es doctor en comunicación social por la Universidad de Lovaina, Bélgica [1980]. Se ha desempeñado como consultor

para diferentes organizaciones nacionales e internacionales (Unión Europea, el Programa de Naciones Unidades para el Desarrollo y la Organizaciones de Estados Americanos, entre otros). Del año 2000 al 2004 fungió como Viceministro de Educación Pública. En los años noventa, Cojtí fue uno de los principales teóricos y activistas del «movimiento maya». La docencia, investigación y el trabajo político han sido y son sus principales ocupaciones.

b Nombre original de la tesis (1993): "The Dynamics of Cultural Resistance and Transformations: The Case of Guatemalan-Mayan Refugees in México". University of Connecticut. Storrs. Sobre los datos biográficos de Victor Montejo ver 3.2.1.

c Título original de la tesis (2000): "Class, race and gender inequities among the Maya 'middle class' in Guatemala." University of Texas, Austin.

d Nombre original de la tesis (2005): "Indigenous People, the State and Struggles for Land in Guatemala: Strategies for Survival and Negotiation in the Face of Globalized Inequality". University of Texas, Austin. La intelectual maya-k'iche' Irma Alicia Velásquez Nimatuj es doctora en antropología por la Universidad de Texas en Austin [2005], donde también obtuvo una maestría en antropología social [2000]. Graduada en ciencias de la comunicación por la Universidad de San Carlos, laboró como periodista para *Prensa Libre y El Quetzalteco*. Se ha desempeñado como consultora del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y UNICEF. Actualmente se desempeña como directora del Mecanismo de Apoyo a los Pueblos Indígenas Oxlajuj Tz'ikin y como columnista de *El Periódico*.

e Nombre original de la tesis (1998): "Municipalidad y relaciones étnicas: Tecpan y su entorno departamental (1871-1935)". Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, México. Edgar Esquit [Chimaltenango, 1966] es doctor en ciencias sociales por el Colegio de Michoacán, México [2008]. En el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Guadalajara, México, obtuvo una maestría en Antropología Social [2002], posterior a sus estudios de historia en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Actualmente se desempaña como profesor e investigador en el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala y como docente en diferentes centros de formación académica del país.

f Ajb'ee Jiménez [Huehuetenango, 1970] es doctor en antropología por la Universidad de Texas, en Austin [2007]. De 1994 a 1996 realizó estudios de antropología y lingüística en la Lousiana State Universitiy. Durante varios años realizó trabajos de investigación lingüística en *Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'* (OKMA), una organización maya para la revitalización de los idiomas mayas en Guatemala. Desde 2008 se dedica a la docencia en diferentes centros universitarios y a la investigación lingüística decolonial.

g Nombre original de la tesis (2006): "Una aproximación sociológica a la sexualidad kaqchikel de hoy". Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

h Publicado en 2014 como "*Ch'akulala, chuq'aib'il chuqa b'anobäl: Mayab' ixoqui' chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonïk.* Cuerpos, poderes y políticas: Mujeres mayas en un internado católico." Emma Delfina Chirix García es doctora en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, México, y posee una maestría en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Guatemala. En la Universidad de San Carlos Guatemala obtuvo la licenciatura en sociología. En 1996, fue una de las fundadoras de la organización de Mujeres Mayas Kaqla. Se ha desempeñado como consultora en varios organismos internacionales y como investigadora en la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO).

Tres secciones componen este capítulo. La primera [4.1.] es una respuesta a la pregunta *¿qué es el pensamiento maya contemporáneo?* Después de establecer la historia de la colonialidad del poder, del ser y del saber [cap. 2] y de la eclosión de una alternativa intercultural-decolonial [cap. 3], tenemos elementos suficientes para ensayar una respuesta a esta pregunta, la que se verá enriquecida con los elementos nuevos que nos brindan los autores y obras seleccionadas para esta sección. Para ello, elaboramos un bosquejo general [4.1.1.] de las diferentes etapas de este pensamiento durante la segunda mitad del siglo XX. Este esquema, si bien provisional, ofrece una organización y síntesis del complejo

devenir y acontecer del pensamiento maya. Saber quién es el sujeto [4.1.3.] de una específica vertiente [4.1.2.] –la que aquí nos ocupa– de dicho pensamiento conforma la meta posterior. Una vez logrado esto, daremos razón del porqué de la caracterización del pensamiento maya contemporáneo como «intercultural-decolonial» [4.1.4.], sintetizando de esta manera los elementos avanzados en el capítulo anterior [cap. 3]. En la segunda sección [4.2.], el intento de sistematización del [sub-]*proyecto ontológico decolonial maya* [4.2.1.] ocupa nuestra reflexión. En base a las obras seleccionadas damos razón de las características, estrategias y contenidos de dicho [sub-]proyecto. Destacamos aquí uno de los *aportes* de los/las «intelectuales mayas decoloniales» al proyecto intercultural-decolonial maya. La referencia a los idiomas mayas contemporáneos es ineludible para llevar a buen término esta tarea [4.2.2.]. No debe perderse de vista que se trata de un *proyecto*. Lejos de estar acabado, un proyecto expresa el hecho de «estar en marcha» (con la creatividad y contradicciones que conlleva). Este [sub-] proyecto se ocupa primordialmente de la descolonización de la memoria [4.2.4.], del cuerpo y la sexualidad [4.2.3.], así como de la visibilización de las estrategias de resistencia de *un modo de ser otro* obliterado por la colonialidad del ser. La recuperación de «la subjetividad usurpada» a los mayas es la finalidad de este [sub-]proyecto en marcha. El resquebrajamiento de la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca es uno de sus principales efectos. La última sección [4.3.] es una aproximación al [sub-]proyecto maya contemporáneo de la descolonización epistémica –otro de los *aportes* al proyecto intercultural-decolonial maya–. Tal como con el [sub-]proyecto anterior, éste también está en proceso de construcción. Sin embargo, pueden reconocerse algunas de sus características: a) la radical contextualidad

del pensar [4.3.2.]; b) el diálogo con, el cuestionamiento y alejamiento de la epistemología occidental [4.3.1.]; y c) la reivindicación decolonial de la *coetaneidad* negada a los pueblos indígenas [4.3.3.].

Es necesario subrayar que el resultado obtenido en las tres secciones de este capítulo es la consecuencia y reflejo –contingente– del sendero hermenéutico *optado* y los textos y autores seleccionados. Identificarse como «mayas», y más precisamente como «intelectuales mayas», es un gesto decolonial que les emparenta. Tras siglos de negación ontológica y epistémica, la (re)afirmación de un *modo de ser y saber otros* se ha convertido en la meta común de las diversas expresiones del pensamiento maya contemporáneo. Marcado por la experiencia de la colonialidad –lo que se impone como punto de partida de este *pensar otro*–, este pensamiento se encamina a la decolonialidad y a la transformación intercultural de la sociedad guatemalteca. Muchas son las estrategias para lograr la descolonización, nosotros nos hemos centrado en dos: la descolonización del ser y la epistémica, a partir de un específico punto de vista: la del *intelectual maya decolonial*.

4.1. ¿Qué es el «pensamiento maya contemporáneo»?

Pensamiento radicalmente contextual. En el capítulo anterior quedaron perfilados algunas de las principales características y temas del pensamiento maya contemporáneo [cfr. 3.1-3.3.]. Con este material, el de algunas entrevistas y el contenido de los textos aquí seleccionados ofrecemos una respuesta a la pregunta planteada. Este pensamiento, vimos, tiene lugar en una experiencia fundamental: la *colonialidad*. Sin la consideración de esta *experiencia fundamental* no puede des-ocultarse el sentido de la producción intelectual maya contemporánea. La colonialidad del poder, del ser y

del saber, entonces, es «lo que da para pensar» y, por lo tanto, estimula la reflexión, la praxis política y la producción de conocimientos de la/el intelectual maya. Dicha experiencia produce «asombro», moviliza la reflexión y empuja al planteamiento de preguntas radicales. ¿Quiénes somos?, ¿de qué violencia procedemos?, ¿qué saber nos coloniza?, ¿qué ontología y epistemología produce nuestra ausencia?, ¿qué decolonialidad necesitamos?, parecen ser, entre otras, las preguntas que ocupan a la/el intelectual maya.

El pensamiento maya contemporáneo, entonces, es un *pensar radicalmente situado*. ¿Situado en qué situación? En la *situación de la colonialidad* [cap. 2]. Para el intelectual maya-mam Ajb'ee Jiménez, "no se puede hablar de pensamiento maya sin hacer referencia a las formas de colonialidad en el transcurso del tiempo".[355] Una de estas "formas de colonialidad" es "la colonialidad interna del poder".[356] ¿Por qué es relevante la constatación de esta "colonialidad interna"? Según Jiménez, "el reconocimiento de esa colonialidad interna hace que se plantee la necesidad de una respuesta, de una forma de pensamiento que reconozca esa jerarquía del poder y que también plantee *un conocimiento diferente, un conocimiento que no solamente se oponga, sino que más bien discuta, que dialogue y que interpele*".[357] De manera similar, el historiador maya-kaqchikel Edgar Esquit caracteriza al pensamiento maya como "fuertemente vinculado con una vida comunal y con la dominación colonial existente desde siglos".[358] Demetrio Cojtí (1997: 23-43), casi dos décadas antes, había establecido la experiencia del *colonialismo interno* como el

355 Entrevista. Agosto 2013.
356 Ajb'ee Jiménez. Entrevista. Agosto 2013.
357 Entrevista. Agosto 2013.
358 Entrevista. Agosto 2013.

punto de partida de la actividad política maya. En los años ochenta, como vimos [cfr. 3.1-3.2.], el des-ocultamiento de la colonialidad del poder, del ser y del saber fue también una tarea común. La *colonialidad* y la búsqueda de alternativas decoloniales conforman, por lo tanto, la materia ineludible de la producción intelectual maya al menos desde los años ochenta.

Este pensar, y el pensamiento y conocimientos que produce, surge de una *experiencia de violencia* –concretamente definida: "La vinculación con los ladinos y con el Estado en el siglo XX es lo que le da forma al pensamiento en este momento que estamos viviendo"[359]–, *del exilio* (Montejo, 1999) y, como vimos [3.1.-3.2.], de una larga tradición de praxis intercultural-decolonial. La *experiencia de la colonialidad* sigue movilizando la producción de conocimientos decoloniales de la/el intelectual maya incluso en espacios de cierta libertad y sigilo intelectual: la universidad, el instituto de investigación, etc. ¿Por qué? Porque *la experiencia de la «herida colonial»* sigue presente y, por ende, se convierte en el móvil de la reflexión, «lo que da para pensar». Ahora bien, los espacios ocupados por los intelectuales mayas no están libres de colonialidad. Tanto en la universidad, en el instituto de investigación, en el partido político, en el aula, etc., siguen éstos *bajo la escéptica mirada misantrópica y epistémica colonial.*

Producción. Publicación. Visibilización. Este pensamiento maya –si bien plural, como lo afirma Irma Alicia Velásquez Nimatuj en el epígrafe[360]– se ha ido configurando en esta situación de colonialidad. La huella de la sub-alteridad sigue vigente en Guatemala y con ella la obliteración de

359 Edgar Esquit. Entrevista. Agosto 2013. Sus textos (2001, 2010) comprueban también esta afirmación.

360 Entrevista Agosto 2013. Correo electrónico.

la producción intelectual maya en tanto que «maya». Sin embargo, desde los años setenta existen diversos esfuerzos de *visibilización* de las huellas del pensamiento maya.[361] Algunos ejemplos son:

a De 1977 a 1979, *Ixim,* "el primer periódico Maya a nivel nacional" (Cojtí, 1997: 97-98), se convirtió en una de las primeras plataformas de expresión del pensamiento maya [cfr. 3.1.1.].

b El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla [1935-1991], uno de los primeros académicos latinoamericanos en ejercer la *desobediencia epistémica* y en reconocer la emergencia de un pensamiento alterno a las corrientes teóricas prevalecientes a finales de los años setenta, recogió en *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* los "textos producidos por las organizaciones o escritos por intelectuales indios comprometidos con la causa de la indianidad, a través de los cuales resulta posible entrever la reformulación actual del pensamiento político indio" (Bonfil Batalla, 1981: 11). El libro no compila el pensamiento *sobre* los pueblos indígenas, sino *el pensamiento político contemporáneo de los indios*, es decir, el pensamiento producido por los mismos indígenas respecto a sus problemas, necesidades y preocupaciones coyunturales –resultado del ejercicio de un «pensar respectivo» [cfr. 1.1.2.2.]–. Como vimos en el capítulo anterior [3.1.1.], los textos de los «intelectuales indios» Antonio Pop Caal ([1974]1981) y Pedro Coj Ajbalam ([1978]1981), sumándoseles un documento anónimo, forman parte de la compilación de Bonfil Batalla.

c Su antecedente inmediato fue la publicación, en 1979, de *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. *Indianidad*

361 Aquí hablamos de los esfuerzos de «visibilización» y no exclusivamente de la «producción» de pensamiento. Por ello no hacemos aquí mención de varios de los trabajos producidos por los intelectuales mayas u otros cientistas sociales.

y descolonización en América Latina. El libro compila las intervenciones de los intelectuales indígenas participantes en la reunión.[362] Entre ellas se encuentra, firmado por un anónimo *Movimiento Indio de Guatemala,* el *Resumen- diagnóstico de la situación del indio en Guatemala* (Documentos, 1979: 373-385). El material recogido en esta obra y en la de Bonfil Batalla pone de manifiesto el creciente ímpetu teórico de los pueblos indígenas del continente y de los mayas de Guatemala a finales de la década del setenta.

d Con base en la obra de Bonfil Batalla, el sociólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler publicó en 1983 *Las voces negadas toman la palabra. El pensamiento político indio en la dialéctica social de Mesoamérica*, un esfuerzo por "poner de manifiesto los nexos existentes entre el mismo [el "pensamiento indio contemporáneo"] […] y el pasado más remoto de la civilización mesoamericana" (Guzmán Böckler, 1983: 4). El "pensamiento político indio", según Guzmán Böckler (1983: 69), "se aloja en el interior de un vasto y complejo sistema de razonamiento, del cual no es más que una parte –un aspecto– que si bien siempre ha sido de suma importancia, esta misma ha determinado su anterior ocultamiento, y no ha sido sino hasta las décadas sexta y séptima de este siglo que ha comenzado a explicitarse, vale decir, a hacerse pública por medio de la palabra escrita". La obra, además, es un análisis de las condiciones sociales y económicas que permitieron la emergencia del grupo que produce este pensamiento, de sus contenidos y objetivos. Si bien el texto hace referencia a la región mesoamericana, Guzmán Böckler destaca el trabajo de Adrián Inés Chávez –"quién no sólo reintegró al maya-kí-chè el Pop Wuj (y no Popol Vuh) sino la tradujo al español, con el afán de que su difusión revitalice los corazones mesoamericanos" (Guzmán Böckler, 1983: 93)– y las palabras de Antonio Pop Caal, según las cuales, "la población [indígena] se ha mantenido incólume y permanecerá indestructible porque conserva, a pesar de la

362 La Segunda Reunión tuvo lugar en la ciudad de Barbados en 1978.

dominación y la pobreza, su dignidad" (en Guzmán Böckler, 1983: 95).

e En Guatemala, durante los años noventa, la publicación de *Runa'oj Ri Maya' Amaq'. Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya* fue uno de los primeros esfuerzos de compilación y visibilización del "pensamiento político del Pueblo Maya del presente" (Cojtí, [1991]2006: 13). A éste le siguió *Ub'aniik Ri Una'ooj Uchomab'aal Ri Maya' Tinamit. Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya. 2ª. Parte* (Cojtí, 1995). Ambos compilan ensayos y artículos periodísticos publicados por el intelectual maya-kaqchikel Demetrio Cojtí Cuxil, quien a inicios de los años noventa "casi es el único autor Maya que escribe prolíferamente sobre la cuestión colonial, y de manera voluntaria e identificada" (en Cojtí, 1995: 9).

f Una década más tarde aparece *Maya Intellectual Renaissance*, también una compilación de ensayos, del intelectual maya-jakalteco Víctor Montejo (2005). Aquí se abordan temas referidos a la identidad, los tipos de liderazgos mayas, las formas locales y contemporáneas de las luchas del «Pueblo Maya», así como las estrategias ancestrales y contemporáneas de producción de conocimientos mayas.

g En el año 2011, el trabajo de Ajb'ee Jiménez y Héctor Aj Xol Ch'ok, *Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya* ve la luz pública. Éste es uno de los esfuerzos encaminados "hacia la descolonización y la construcción de un pensamiento crítico" maya (Jiménez y Aj Xol Ch'ok 2011: 6). Subyaciéndole este mismo objetivo, pero centrándose en el pensamiento producido por las élites kaqchikeles en el proceso de adaptación crítica a la «modernidad», puede mencionarse la obra de Edgar Esquit *La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*, del año 2010.

h A estos textos publicados por intelectuales mayas [e-g] se agrega *Colección Pensamiento II* (Centro Cultural de España,

Guatemala, 2008). El primer volumen (Centro Cultural de España, Guatemala, 2006) priorizó la experiencia intelectual no maya. El segundo, tras algunas críticas al implícito etnocentrismo del primero, es la expresión del paulatino reconocimiento social y político que comienza a gozar el trabajo académico de los intelectuales mayas en Guatemala. De los diez tomos que comprende el volumen, tres (tomos 3, 4 y 7) están dedicados a intelectuales mayas: Emma Chirix, Edgar Esquit y Amílcar Pop. Merece destacarse también el esfuerzo de visibilización del pensamiento maya realizado por Morna Macleod (2008; 2011).

Los textos mencionados son una muestra –que no pretende ser exhaustiva– del proceso de configuración y visibilización de un pensamiento que *se reconoce así mismo como maya*, y que sigue creciendo independientemente de la aparente disminución de la movilización política maya de los años noventa [3.3.]. Ahora bien, el pensamiento maya contemporáneo ha sido el producto de un largo, sinuoso y contradictorio proceso formativo a lo largo del siglo XX. A continuación presentamos un primer intento de sistematización de dicho proceso. El mismo tiene en cuenta lo acaecido a partir de la segunda mitad del siglo XX y se centra en la *producción textual* de intelectuales mayas.

4.1.1. Fases del pensamiento maya contemporáneo

Iniciemos nuestra reflexión estableciendo tentativamente las grandes etapas del pensamiento maya contemporáneo. Si en el capítulo anterior nos hemos centrado en la configuración y contenido del proyecto intercultural-decolonial maya, aquí ofrecemos una visión panorámica que permite conectar lo anterior con lo que nos ocupa en este capítulo. Tres son las fases que podemos distinguir: a) etapa de formación académica y eclosión (1960-1979); b) etapa de

irrupción pública (1980-1992); c) etapa de consolidación y especialización (1992 hasta el presente).

Incorporación de mayas a la educación sistemática y eclosión del pensamiento maya contemporáneo (1960-1979). Hemos ya caracterizado de alguna manera esta etapa [3.1.]. En este período, un grupo reducido de mayas tiene acceso a la educación escolar y universitaria (cfr. Esquit, 2010; Velásquez Nimatuj, 2011; Chirix, 2012). Este grupo lo conforman, por un lado, quienes aprovecharon "las brechas que el paternalismo estatal [y eclesial] ha[n] abierto al otorgarles una instrucción que ellos no se podían costear"; por otro, los menos, "aquellos cuyos padres han logrado una acumulación suficiente para pagarles la asistencia a las escuelas y a las universidades del ámbito urbano y mestizo o, en muy pocos casos, en las escuelas de enseñanza superior en las metrópolis" (Guzmán Böckler, 1983: 87). De este reducido grupo surgieron, a su vez, "quienes han redactado los textos que aspiran a servir de base a una política de liberación y de reencuentro razonado con la memoria colectiva" (Guzmán Böckler, 1983: 87-88). Ellos son los que inician el "proceso de toma de conciencia del indígena, como indígena, a nivel nacional" (Falla, 1978: 437) y establecen vínculos con otros movimientos indígenas del continente (cfr. Documentos, 1979; Bonfil Batalla, 1981). Adrián Inés Chávez, Antonio Pop Caal, Pedro Coj Ajbalam, entre otros, son quienes comienzan a generar un pensamiento decolonial en los años setenta. El CUC, el Movimiento Indio Tojil, por ejemplo, combinan la creación de pensamiento con la praxis insurgente [3.1.]. En esta etapa, las teorías del «colonialismo interno», sobre el «racismo» –González Casanova, Frantz Fanon, Albert Memmi, Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert–, así como la de la «lucha de clases» (cfr. Macleod, 2008: 152) y frecuentes referencias

del *Popol Wuj* y los *Anales de los Kaqchikeles* son utilizadas, combinadas y transformadas para colocar los cimientos de una analítica de la colonialidad y poner en marcha una especie de «conquista del ser», como el antropólogo guatemalteco Carlos Cabarrús ([1973]1998) nombra a los esfuerzos de «rescate» de la identidad, el «engrandecimiento del indígena» y la conformación de un proyecto «pan-étnico» que, entre otros, «profesionales indígenas» –estudiantes de secundaria y universitarios– realizan a inicio de los años setenta.

Si bien los inicios de esta fase son difíciles de establecer con precisión –por eso la fecha 1960 es sólo tentativa–, creemos que esta se cierra con la participación de los mayas en la Segunda Reunión de Barbados, de 1978. En los documentos compilados (Documentos, 1979: 373-385) se encuentra *Resumen-diagnóstico de la situación del indio en Guatemala,* firmado anónimamente por el *Movimiento Indio de Guatemala.* A éste podría también añadirse la *Declaración de Barbados II*, redactada por los participantes, y entre quienes se cuenta a un "Miembro del Movimiento Indio de Guatemala" (Documentos, 1979: 389-392). El anonimato del participante en Barbados revela la tensión y el peligro que ya para entonces amenaza a los mayas en Guatemala.[363] La aparición de la *autoría anónima* cierra la etapa de eclosión del pensamiento maya contemporáneo y da inicio a una nueva.

Etapa de irrupción pública (1980-1991). A partir de los años ochenta, como vimos en el capítulo anterior [3.1.1.-3.1.3.], *el pensamiento maya* comienza a posicionarse en la escena política y social guatemalteca. Comunicados, breves tratados

363 En capítulo anterior [cap. 2] se dejó noticia de la «necro-política» estatal de finales de los años setenta e incrementada a inicio de los ochenta. Al respecto puede consultarse también: Falla (1992) y Sanford (2009).

políticos, participación en congresos internacionales, etc., son signos elocuentes de la paulatina consolidación de un proceso iniciado en las décadas anteriores. Las fuentes teóricas de pensamiento siguen siendo las de la etapa anterior, incorporando, además, la normativa jurídica internacional sobre pueblos indígenas. La finalidad decolonial de la producción textual toma un cariz más definido. Consideramos que *La Declaración de Iximché* inaugura este período, pues recoge el perfil de un proyecto que se ha ido e irá articulando y consolidando paulatinamente [3.1.1.]. El surgimiento de la escritura testimonial, producida y publicada en el extranjero, comienza a romper con el anonimato con el que da inicio esta fase [3.2.1.]. Esta etapa de irrupción pública alcanza su máxima expresión en la «movilización política», epistémica y de descolonización del ser que genera el «movimiento maya» [3.3.]. El contexto de la política estatal contrainsurgente –masacres, persecución, exilio, etc.– y la *Campaña 500 años de resistencia indígena y popular*[364] determinarán profundamente este momento. Los textos abordados en el capítulo anterior nos permitieron dilucidar la configuración de un proyecto intercultural-decolonial maya y la articulación de un *pensamiento otro* que ejercita la «desobediencia epistémica» y el «escepticismo decolonial». En esta etapa, la sistematización

364 Tuvo lugar en Quezaltenango, Guatemala, del 7 al 12 de octubre de 1991. El II Encuentro Continental aglutinó a representantes de diversas organizaciones indígenas del continente. La articulación internacional indígena y la consolidación de la temática indígena, tímidamente abordada por los movimientos revolucionarios, son los principales logros de este evento. Vale destacar que en este encuentro se hace el anuncio de la candidatura de Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz (cfr. Campaña 500 años de Resistencia Indígena y Popular, 1991). Sobre las tensiones internas entre las diversas fracciones en el evento –«populares» y «mayanistas» [cfr. 3.3.2.]– puede consultarse Warren (1998) y Montejo (2005).

y especialización académica [3.2.2.] comienza a prevalecer. La analítica de la colonialidad adquiere complejidad. Además, irrumpe un explícito proyecto de articulación de las diferencias, es decir, un proyecto «pan-indio»-«pan-étnico» [3.1.3.] que desemboca en la decolonial opción por la «mayanización» [3.3.1.]. La cualificación académica, local e internacional, de los/las intelectuales mayas comienza a ser un objetivo deliberado desde entonces.[365] La publicación de libros, además, se va consolidando como el producto del quehacer intelectual maya.

Consolidación y sistematización del pensamiento maya contemporáneo (desde 1992). A partir de 1992, en el marco de una paulatina intensificación de la formación académica de los mayas, el pensamiento maya se convierte en una de las expresiones ineludible de la producción intelectual guatemalteca reciente. La presencia de profesores e investigadores mayas en las universidades es más visible. La formación en universidades extranjeras se convierte en una opción factible, deseada y promovida por los mismos mayas.

365 En Lovaina, Bélgica, Demetrio Cojtí finaliza sus estudios académicos a inicio de los años ochenta. A finales de la década, y debido al exilio obligatorio, Victor Montejo (1999: 10-11) inicia su formación académica en los Estados Unidos. Irma Otzoy arranca con su formación en la Universidad de Iowa durante estos años. En *Los mayas en las universidades guatemaltecas colonialistas,* escrito por Demetrio Cojtí a inicio de los años noventa, se señala que "[e]l total de Mayas no cubiertos por la educación superior es de 99.14%, mientras que de los Ladinos es de 91.15%. Estas cifras indican que la Educación Superior es un privilegio, pero a la misma tiene más acceso el Ladino que el Maya" (Cojtí, 1995: 68).

El surgimiento de editoriales[366] y revistas mayas[367] también servirá a este fin. Algunas tesis de estudios de doctorado en el extranjero son publicadas en esta etapa: Víctor Montejo (1999); Ajb'ee Jiménez (2008); Velásquez Nimatuj (2008); Edgar Esquit (2010); Emma Chirix (2012[2014]) [cfr. Anexo VIII]. La adaptación decolonial de diversas corrientes de pensamiento –estudios culturales y subalternos, teorías anticolonialistas, las diversas teorías feministas, etc. [cfr. Anexo IX]– caracteriza esta etapa. Los espacios académicos son utilizados para pensar la condición colonial y, por ende, la configuración de procesos decoloniales. En esta etapa, el proyecto intercultural-decolonial maya se va convirtiendo en el sustrato de los esfuerzos individuales de producción de conocimientos. La analítica de la colonialidad, el establecimiento de la memoria decolonial maya y el ejercicio del *pensar intercultural-decolonial* se consolida y va

366 Una de las editoriales más influyentes es sin duda *Cholsamaj*. Fundada en 1991, se ha dedicado a la publicación del pensamiento maya contemporáneo desde entonces. En 1992, su coordinador editorial, Demetrio Rodríguez, explicaba el objetivo del proyecto: "su nombre viene de dos palabras cakchiqueles *Chol* que significa orden sucesivo, y *Samaj,* que quiere decir trabajo. 'Esto es, para nosotros, una planificación y sistematización de nuestro aporte para participar efectivamente en el proceso de desarrollo de los diversos pueblos que existen en el país'" (Siglo XXI, 11 de noviembre de 1992 [9]). Su director en esos años era Leopoldo Tzian.

367 Entre los principales medios de comunicación maya en los años noventa puede mencionarse la revista bimensual *Rutzijol*, una compilación de las noticias sobre el pueblo maya aparecidas en los periódicos guatemaltecos. A esta se suma *Iximulew*, suplemento bilingüe (maya-español) mensual publicado por el periódico no maya *Siglo XXI* en coordinación con el *Centro de Estudios de la Cultura Maya* (CECMA) y *Cholsamaj*. El periódico *El Regional* fue también uno de los principales espacios de exposición del pensamiento maya en idiomas mayas (cfr. Montejo, 2005: 32-33).

adquiriendo complejidad teórica desde entonces. De esta etapa nos ocupamos en el presente capítulo.

Para finalizar, podemos afirmar que las diferentes etapas del pensamiento maya contemporáneo están unidas por un determinado punto de partida: la *experiencia de la «herida colonial»* y la opción por la decolonialidad. Esta experiencia es «lo que da para pensar» y subyace a la emergencia del proyecto intercultural-decolonial maya.

4.1.2. Vertientes del pensamiento maya contemporáneo

En la última o más reciente fase del pensamiento maya contemporáneo pueden distinguirse al menos cuatro vertientes: a) *espiritualidad y cosmovisión maya*; b) *literatura maya*; c) *pensamiento maya funcional al sistema*; y d) *pensamiento maya intercultural-decolonial.*

Espiritualidad y cosmovisión maya. La primera vertiente está dominada por los trabajos dedicados a la *espiritualidad y cosmovisión maya*. Esta producción intelectual –tanto individual o como grupo de investigación– es bastante aceptada y reconocida incluso entre los no mayas. Muchos mayas y no mayas identifican esta vertiente como *el auténtico pensamiento maya*, pues asumen que a través de ella es posible rastrear una incontaminada herencia ancestral. Si bien resulta bastante fácil contraponer los contenidos de esta vertiente a la tradición occidental hegemónica, lo que en ocasiones se convierte en símbolo de orgullo cultural, ella deja frecuentemente a un lado la consideración del peso de las condiciones históricas en las que acontece el pensar. Buscando la *autenticidad* se descontextualiza el pensamiento. Dando cuenta de esto, el intelectual maya-mam Ajb'ee Jiménez comenta:

> [los mayas] estamos en la constante lucha de no caer en esencialismos, romantizar la cultura o en caer en mitologías. Es necesario y urgente el ejercicio de pensarnos desde diferentes ángulos. Creo que quienes han trabajado el pensamiento maya desde el ámbito de la espiritualidad han caído en la trampa de esencializar el pensamiento. Esto no nos permite dialogar, por presentar verdades absolutas o reducir el sentido de los conceptos. *Al presentar el pensamiento como verdades absolutas no se abre el espacio para la crítica y el diálogo de saberes*. Esto impide que el pensar sea útil para otros fines políticos.[368]

Esta ha sido, además, una de las vertientes que menos problemas encuentra para financiar sus proyectos y publicaciones, y que fácilmente –sin que esta sea la intención o finalidad de sus autores– es apropiada por la propaganda gubernamental multiculturalista. Entre algunas publicaciones pertenecientes a esta corriente del pensamiento maya contemporáneo podemos mencionar: *Ruxe'el Mayab' K'aslemäl. Raíz y espíritu del conocimiento maya* (García, Curruchiche y Taquirá, 2009); *Raxalaj Mayab' K'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de vida* (Cochoy Alva *et al.* 2006); *Pensamiento Filosófico y Espiritualidad Maya* (Cuma Chávez, 2005); *Cosmovisión Mayab'* (Asociación Maya Uk'ux B'e, 2009). El principal aporte de estas publicaciones consiste en la sistematización de los conocimientos mayas resguardados por las comunidades a través de la larga colonialidad. A través de éstos se busca mostrar la pervivencia y actualidad del «pueblo maya».

Literatura maya. Por otra parte, el *escritor maya* también comienza a tener un papel relevante en la escena urbana guatemalteca. La poesía, el cuento, la novela e incluso la

368 Entrevista. Agosto 2013.

recuperación de la tradición narrativa oral se convierten en formas de expresión y creación contemporánea del pensamiento maya. Una característica destacada del escritor maya, principalmente del *poeta* maya, y que le diferencia de las otras vertientes, es el uso frecuente de los idiomas mayas como medio de expresión estética. La experimentación, la libertad discursiva, la ironía, la reconfiguración simbólica y lúdica de la tradición maya, etc., pueden ser fácilmente identificadas en esta tipo de producciones textuales. La poesía ocupa un lugar privilegiado en esta vertiente. Una de las primeras compilaciones a nivel internacional, que denota a su vez la configuración de un perfil literario desarrollado por un buen número de escritores y escritoras mayas, es *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea* (Del Valle Escalante, 2010). Esta recoge el trabajo de jóvenes poetas (Rosa Chávez, Pedro Chavajay García, Maya Cu Choc, etc.), así como de consagrados escritores mayas que ya han obtenido reconocimiento nacional e internacional debido a una larga trayectoria profesional y a la calidad literaria de sus textos. La poesía del poeta maya-k'iche' *Humberto Ak'abal* [1952] es representativa en este sentido. Su obra ha sido traducida a varios idiomas y abordada por el mundo académico local e internacional. En el ámbito de la narrativa maya, la novela *El tiempo principia en Xibalbá,* de *Luis de Lion* [1940-1984], es también un ejemplo paradigmático. Al igual que los dos autores anteriores, el escritor maya-q'anjob'al *Gaspar Pedro González* [1945] goza de prestigio internacional. *La otra cara* (1992) y *El retorno de los mayas* (1998) son algunas de sus obras más citadas y objeto de recepción de la crítica literaria. Debemos añadir que la *comprensión decolonial e intercultural* de este modo de producción de conocimiento está por-venir.

Pensamiento maya funcional al sistema. Una tercera vertiente, que genera polémica y recelos entre los mismos mayas, es desarrollada por académicos que identificándose como mayas desarrollan un pensamiento vinculado al sistema económico y político vigente. Ejemplo significativo de esta vertiente es el trabajo desarrollado por el intelectual maya-k'iche' Estuardo Zapeta. La colección de sus artículos periodísticos en *Las Huellas de B'alam* (Zapeta, 1999) es el principal referente de esta opción político-intelectual. Si bien Zapeta parte de la constatación de la dominación colonial, considera que el desmantelamiento de la misma puede llevarse a cabo dentro de los parámetros del paradigma liberal: "Sueño con esa Nación guatemalteca diversa y unida para mí, para mis hijos, para mis nietos: una Nación construida sobre los cimientos de respeto a la dignidad de la Persona, sobre las bases del respeto a la Vida, la Libertad, y la Propiedad, dentro de un Estado de Derecho y una economía de Mercado Libre" (Zapeta, 1999: 13). "Él cree que las posibilidades de emancipación de los indígenas está en el proyecto liberal o neoliberal", señala Edgar Esquit.[369] "El cuestionamiento es si la emancipación puede ser viable en este sentido, cuando la experiencia histórica nos revela que la acumulación capitalista más bien genera dominación y no emancipación", agrega. Las propuestas de Zapeta son prueba ineludible de la complejidad y diversidad del pensamiento maya contemporáneo. La *decolonialidad* no es la opción de esta vertiente. A través de esta vertiente, además, se pone en evidencia la multiculturalidad predominante en Guatemala: la que celebra las diferencias sin consideración de la materialidad de la opresión.

369 Entrevista. Agosto 2013.

Pensamiento maya intercultural-decolonial. Finalmente, y fundamental para este capítulo[370], es la paulatina consolidación de una cuarta vertiente del pensamiento maya contemporáneo, la que nos ocupa desde el capítulo anterior. Esta es continuada y desarrollada por quienes desde ahora denominamos *intelectual maya decolonial*. Al momento de esta investigación podemos distinguir tres grupos. 1) *El grupo de los fundadores-continuadores*. Entre quienes podemos mencionar a *Demetrio Cojtí, Marco Antonio de Paz, Rigoberta Menchú, Irma Otzoy*[371], *Enrique Sam Colop, Víctor Montejo*. Éstos, a excepción de Rigoberta Menchú, tuvieron acceso a la educación superior a nivel internacional, se convirtieron en los intelectuales clave del movimiento maya (Cojtí, 2010: 109) y, además, retoman y comienzan a consolidar el perfil intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo que las generaciones posteriores seguirán configurando. Éstos son también los primeros en convertirse en columnistas de los periódicos nacionales, generar opinión pública y tener acceso a la universidad como profesores. La consolidación del «sector académico Maya», entonces, es clave para entender la dinámica intelectual alcanzada en estos años.[372] Con ellos se consolida

370 No debe olvidarse que en este capítulo nos centramos principalmente en el período histórico que va de 1992 a 2012.

371 La intelectual maya-kaqchikel Irma Otzoy es doctora en antropología por la University of California en Davis,[1999]. En la University of Iowa obtuvo una maestría en antropología [1988], años después de sus estudios de odontología en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Actualmente se desempeña como consultora independiente.

372 Demetrio Cojtí (1997: 64) da noticia de ese sector emergente y de quienes lo conforman hacia mediados de la década de los noventa: "El incipiente sector académico Maya ha […] empezado también a estudiar su propia situación, y por ende, a producir insumos para fundamentar las demandas Mayas o para construir soluciones,

el proyecto intercultural-decolonial y un *pensamiento otro*. 2) *El grupo* «[*post*-]*movimiento maya*». Sin que el concepto «[*post*]-*movimiento maya*» quiera significar la desvinculación de los mismos al ímpetu intercultural-decolonial de la generación anterior, el trabajo intelectual de los miembros de este grupo se desarrolla en el contexto de cierto debilitamiento de la movilización activista que caracterizó la década de los años noventa. Éstos han proseguido y profundizado la «inflexión decolonial» generada por el pensamiento maya en la década de los ochenta. Sus trabajos académicos hacen uso de una hermenéutica decolonial más elaborada y sistemática. Aquí podemos mencionar a *Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Ajb'ee Jiménez, Emma Chirix, Edgar Esquit, Máximo Ba T'iul.* 3) *El grupo en formación.* Entre estos se encuentran los intelectuales mayas quienes se destacan en la escena académica guatemalteca y quienes actualmente realizan sus estudios de doctorado. *Aura Cumes*[373] y *Francisca*

podemos mencionar a: Adrián Inés Chávez, Miguel Ángel Curruchiche, Leopoldo Tzian, Raymundo Caz, Emilio Sequen, Margarita López, Marco Antonio de Paz, José Serech, Víctor Manuel Racancoj, Rigoberto Quemé, Estuardo Zapeta, Luis Enrique Sam, Irma Otzoy, Raxche' Demetrio Rodríguez, Pedro Bal, Alberto Esquit, José Ángel Zapeta, Antonio Pop, Juan León, el equipo *Oxlajuj Keej Maya' Ajtziib'*, etc." Algunos de estos intelectuales formaron parte del Consejo Editorial de *Iximulew.* Una buena parte de la producción académica de estos intelectuales maya es referida en las obras seleccionadas para este capítulo: cfr. Anexo IX.

373 La intelectual maya-kaqchikel Aura Cumes es doctorante en antropología social por el Centro de Estudios de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en México. Obtuvo una maestría en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) en Guatemala [2004] y es licenciada en trabajo social por la Universidad Rafael Landívar [2000]. La coordinación del proyecto *Mayanización y Vida Cotidiana*, junto con el antropólogo español Santiago Bastos, es uno de sus destacados trabajos académicos.

Gómez Grijalva[374] son algunas intelectuales que conforman este grupo. Aquí nos centramos en el trabajo de algunos intelectuales mayas que componen los grupos 1 y 2.

En la actual etapa del pensamiento maya, sus intelectuales tienen conciencia de su significativo aporte al "renacimiento intelectual maya" y de los particulares "Maya ways of knowing and of producing knowledge" (Montejo, 2005: xxi). Esto, además, pone de manifiesto la decolonial opción con la que la/el intelectual maya realiza su trabajo teórico y académico. Estas/estos intelectuales no sólo producen conocimiento orientado a la denuncia, común en los años ochenta [3.1.-3.2.1.]. Una vez que el proyecto autonómico maya de las décadas anteriores cede a la aceptación, si bien escéptica, del "carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe" de "la nación guatemalteca" (ADIPI, 1997: 253), la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos» sigue siendo parte del proyecto intercultural-decolonial maya. La lista aquí propuesta de intelectuales mayas y sus publicaciones comienza a afianzarse en la escena intelectual local e internacional. Éstos se han convertido en referencia obligatoria del trabajo intelectual de no mayas y extranjeros. Estas/estos intelectuales, reproduciendo las palabras que la historiadora chilena Claudia Zapata Silva (2005: 75) utiliza para describir la experiencia intelectual indígena del sur del continente, se sitúan "en el espacio público en tanto autor con un nombre y un apellido, lo que indica su pertenencia al campo intelectual configurado con la

374 La intelectual maya-k'iche' Francisca Gómez Grijalva es doctorante en ciencias políticas por la Universidad de Granada, España. Obtuvo una maestría en educación bilingüe intercultural y una licenciatura en psicología por la Universidad Rafael Landívar. Es columnista de opinión en *Prensa Libre,* docente, investigadora y consultora independiente.

modernidad [la inserción en la «ego-política»] y, de manera más específica, a una cierta comunidad disciplinaria". Esta afirmación nos lleva a la pregunta: ¿quién es la/el intelectual maya decolonial? Elaboramos un perfil de la/el intelectual maya que se hace cargo de la «situación colonial» del pueblo maya y ofrece alternativas decoloniales. A partir de lo dicho en el capítulo anterior y de la consideración de las temáticas abordadas en las obras seleccionadas [cfr. Anexo VIII] es posible caracterizar al *sujeto del pensamiento intercultural-decolonial maya contemporáneo.*

4.1.3. La/el intelectual maya decolonial: el sujeto del pensamiento maya contemporáneo

Del «intelectual indio» al «intelectual maya». De lo anteriormente dicho se desprende que un nuevo *sujeto del pensamiento* emerge para hacerse cargo de la situación de colonialidad del «pueblo maya». Este sujeto es la/el intelectual maya decolonial. Las huellas de la paulatina consolidación de este intelectual, vimos [3.1.], se constatan ya a inicio de los años setenta.[375] En este período, el antropólogo guatemalteco Carlos Cabarrús destacaba en su trabajo de investigación sobre el municipio de Tecpán, Chimaltenango, la presencia de "un grupo de 'profesionales' indígenas" –estudiantes de secundaria y universitarios– que buscan con su trabajo académico "el engrandecimiento del indígena" y, como estrategia para lograrlo, "una reinterpretación de la historia" que restablece "las grandezas mayas" (Cabarrús, [1973]1998: 149-59,155). El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1979: 38), años más tarde, deja constancia del surgimiento de "una nueva élite potencialmente dirigente", representada por los participantes en la Segunda Reunión

375 Si bien los antecedentes formativos, como lo sugiere Edgar Esquit (2010), pueden rastrearse a comienzos del siglo XX.

de Barbados en 1978, entre los que se encuentra "un Miembro del Movimiento Indio de Guatemala". En esos mismos años, Ricardo Falla (1978: 444) se refiere a este nuevo actor político en términos de "indígenas estudiados". A finales de la década del setenta, el periódico *Ixim* juega un papel fundamental en la difusión de la producción intelectual y "fomenta sobre todo el surgimiento de una literatura auténticamente indígena que exprese el espíritu y la sensibilidad de la raza maya" (Coj Ajbalam, 1981: 369). ¿Cómo emerge esta «nueva élite»? Bonfil Batalla (1979: 38-39) lo explica de la siguiente manera:

> [U]n sector de la juventud indígena que fue reclutado y entrenado para actuar como agente de cambio y/o para incorporarse eventualmente a la sociedad dominante, no alcanza el "pase" ni ve realizadas sus nuevas aspiraciones debido a las limitaciones del sistema. Simultáneamente, a ciertos grupos de ese sector se les presenta la perspectiva de actuar institucionalmente (en términos nacionales) en tanto indígenas; se les abre la posibilidad de instituir una praxis profesional que se defina como reservada para los indígenas. Se colocan así en posición de ser interlocutores válidos, aceptables por el poder instituido.

A inicio de los años ochenta, dijimos [3.1.], algunos miembros de la «nueva élite» comienzan a destacarse como "intelectuales indios" (Bonfil Batalla, 1981: 11) y a caracterizarse por asumir la tarea de *pensar la situación colonial* de sus comunidades de origen y proponer *alternativas anticoloniales*. Este intelectual se apropia del término colonial *indio* como forma de reivindicación de una identidad común, determinada por la experiencia colonial compartida. Sus tareas giran alrededor de la elaboración de diagnósticos de la situación colonial –primeros pasos de una «analítica de la colonialidad»–, la generación de narrativas

que conduzcan a la apropiación de la identidad ancestral y la formulación de propuestas de emancipación y liberación [cfr. 3.1.1.-3.1.3.].

El uso indistinto de los términos *indio* e *indígena* por estos intelectuales, como recurso de autoidentificación, caracterizó las dos primeras fases del pensamiento maya, como hoy en día es el caso entre los términos *maya* e *indígena* [cfr. 3.3.1.]. Desde los años noventa, el término globalizador *maya* es al que más se recurre, dando paso al surgimiento de la categoría "intelectual maya" (Montejo, 2005: 125-126), para referirse a un tipo específico de "liderazgo maya". ¿Por qué dar mayor preeminencia al término maya en lugar del de indio o el de indígena? La carga colonial y racista otorgada históricamente al término *indio* lo convierte en un concepto ambivalente que parece impedir la liberación de la opresión. En cambio, el término *maya* está desvinculado de la imposición colonial y puede movilizar el orgullo étnico de forma más eficiente (cfr. Montejo, 2005: 120). Tal como vimos en el capítulo anterior, el uso de este término y la carga reivindicativa que le acompaña, generó diversas críticas de los ladinos [3.4.]. Así, al inicio de los años noventa, se acentúa paulatinamente el uso del término *maya,* expresado principalmente en la categoría «pueblo maya» (cfr. Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, 1991) –que Edgar Esquit identifica como la ideología desarrollada por los mayas en ese momento (cfr. Esquit y Laines, 2008: 38)–.

Función decolonial del intelectual maya. A lo largo de los años noventa, el intelectual maya asume «ser maya» como estrategia de (re)afirmación de un *modo de ser otro* allende la sub-alteridad impuesta. A diferencia del *intelectual indio,* el *intelectual maya* no sólo cumple con la tarea de movilizar políticamente, función en la que insiste Claudia Zapata

Silva (2005: 65) –quien, por otra parte, habla del «*intelectual indígena*» para englobar la experiencia intelectual y política en el sur del continente–. *La función del intelectual maya es, sobre todo, de (re)afirmación de un modo de ser otro (función ontológica) y de un pensamiento otro (función epistémica)*. Éste intelectual asume no sólo el compromiso de la movilización política –predominante en las décadas anteriores–, sino también la doble y ardua tarea de, por un lado, elaborar una crítica decolonial de los procesos de invisibilización ontológica y epistémica y, por otro, la visibilización y reconstrucción de una ontología y epistemología maya [cfr. 4.2.-4.3.]. Esto es lo que se deduce de las palabras de Emma Chirix (2012: 26): "Ante esta dominación salimos del silencio para escribir en la pared, en los güipiles, y por supuesto en los libros para decir aquí estamos y seguiremos existiendo". Esta doble tarea ha requerido la especialización profesional del intelectual maya y, en la mayoría de casos, la producción individual de conocimientos que, en todo caso, parte de las necesidades comunitarias[376] y, por lo tanto, se pone al servicio de un proyecto intercultural-decolonial mayor que otorga sentido a la labor individual y a la investigación desde determinadas disciplinas del conocimiento. Ajb'ee Jiménez (2008: 238) establece el «rol» decolonial de la/el intelectual maya de la siguiente manera:

376 Sobre la experiencia de esta opción cuenta Velásquez Nimatuj (2008: 23) –una intelectual maya urbana acompañando procesos políticos de organizaciones mayas campesinas–: "Lo cierto es que amaba lo que hacía y por eso me metí tanto, pero una vez uno de los directores me aclaró hasta dónde yo podía apoyar y cuál era la línea que no debía rebasar, porque algunas decisiones sólo correspondían a ellos. Yo era Maya, pero no campesina. En ese momento me fue difícil, pero comprendí su perspectiva y traté de apoyar dentro del marco que ellos me establecieron".

> Lo que propongo es que si las ideología[s] y las desigualdades estructurales e históricas son constantes y […] se nutren de las mismas ideologías que producen (al considerar a los Mayas iletrados, no académicos, ahistóricos y apolíticos), *nuestro rol como académicos es romper esa estructura, esa relación de poder y esa ideología que ha mantenido en la exclusión a los Mayas*. La forma de hacerlo [y quizás la única] es empezar a entender y analizar las prácticas sociales, culturales e históricas de los Mayas que se expresan por medio de la palabra hablada. (Énfasis añadido)

¿A qué nos referimos al hablar de *intelectual maya decolonial*? Si tanto el intelectual de finales de los años setenta como el de la etapa de irrupción pública del pensamiento maya contemporáneo se centraban en la *denuncia* de la situación colonial, en el des-ocultamiento de la colonialidad y el esfuerzo de articulación de una identidad «pan-india» y «pan-maya» (desde los años noventa) [cfr. 3.1.; 3.3.], la/el intelectual maya decolonial asume un proyecto más especializado. Su formación académica –a nivel de maestrías y doctorados– le hace disponer de la acreditación profesional que facilita su inserción en los espacios *oficiales* de la producción de conocimientos disciplinares (la universidad, el centro de investigación, la cátedra académica). Éste/esta elabora ahora no sólo diagnósticos de la situación colonial, sino que determina la sutilidad ontológica y epistémica de la colonialidad y, a su vez, la configuración de un proyecto ontológico –la (re)afirmación de *un modo de ser otro*: «ser maya»– y epistemológico decoloniales. De esta manera el intelectual maya, entonces, se diferencia claramente de otros liderazgos mayas, como el del militante y del profesional (ingenieros, médicos, etc.) (cfr. Zapata Silva, 2005: 73-77; Montejo, 2005: caps. 6 y 9). Ahora bien, entre los

intelectuales mayas es posible diferenciar entre el *intelectual maya funcional al sistema de dominación* –tal sería el caso paradigmático de Estuardo Zapeta (1999) [4.1.2.]– y *la/el intelectual maya decolonial*. Este último asume la construcción de un proyecto intercultural-decolonial de forma deliberada. Los y las *intelectuales mayas decoloniales* son quienes han logrado recoger el ímpetu de los «intelectuales indios» de las décadas anteriores y continúan dinamizando el *pensamiento maya contemporáneo* a través del ejercicio de un pensar intercultural-decolonial.

La especialización profesional de la/el intelectual maya –o la capacidad de "uso de competencias legitimadas por la sociedad hegemónica", como lo son el idioma hegemónico –español e inglés– y la escritura académica (Zapata Silva, 2005: 70)– ha sido posible a través del acceso a la educación universitaria. La formación universitaria básica ya no basta. La especialización que implica la participación en los programas de doctorado parece haberse convertido en requisito de quienes buscan aportar académicamente al proyecto intercultural-decolonial maya. Esta especialización se enriquece con la amplia gama de conocimientos que otros intelectuales mayas y no mayas crean [cfr. Anexo IX], así como con los surgidos, cultivados y resguardados en las comunidades mayas y que estos intelectuales contribuyen a des-ocultar (Montejo, 1999; Jiménez, 2008; Chirix, 2010; Esquit, 2010). La imbricación de estos conocimientos en el trabajo de los intelectuales mayas decoloniales es producto de *un pensar intercultural-decolonial* que entabla "un diálogo entre las teorías surgidas desde los análisis planteados por los Mames [, por ejemplo,] en sus comunidades y las teorías occidentales" (Jiménez, 2008: 52).

Ahora bien, el/la intelectual maya sigue experimentado el peso de la larga historia de sub-alterización. Haber obtenido un grado académico no implica directamente salir de la "violencia epistemológica" (Fornet-Betancourt, 2009a: 18) y de la «negación ontológica» colonial. Su capacidad está continuamente bajo sospecha. Sus méritos son vistos, en ocasiones, como producto del paternalismo y cooptación de la cooperación internacional [3.4.3.]. La/el intelectual maya sabe y experimenta que sus propuestas siguen significando el «hedor de América» frente a la «afanosa pulcritud» de la epistemología y la ontología predominante.[377] La/el intelectual maya representa la «América profunda» (Kusch, 1965) que ha dejado de ser tal –pues «profunda» también ha sido sinónimo de exclusión y encierro del indígena en la periferia– e invade el «*Lebenswelt*» del grupo hegemónico. Primero invadió los barrancos, y poco a poco los centros de la ciudad, la universidad, etc. Ahora también invade y resquebraja la epistemología y la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca. La colonialidad del poder, del saber y del ser siguen vigentes y, por consiguiente, impeliendo la reflexión y movilización política, la «desobediencia epistémica» y la configuración de una ontología otra.

4.1.4. Sobre el pensar intercultural-decolonial maya

El pensamiento maya contemporáneo es fundamentalmente intercultural y decolonial. A lo largo de las secciones de este

377 La idea es de Rodolfo Kusch (1975:12-13): "La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud."

capítulo daremos razón de esta afirmación. Partiremos para ello de los trabajos académicos de los/las intelectuales mayas seleccionados, de lo afirmado en el capítulo anterior y de las categorías acuñadas en el primer capítulo. Adelantemos aquí algunos comentarios.

Pensar contextual. El pensar intercultural-decolonial tiene como punto de partida *la contextualidad* y una determinada opción ético-política: la decolonialidad. El contexto de la experiencia del enunciante marca radicalmente la actividad intelectual (la enunciación y lo enunciado). Dicho de otra manera, la ineludible situación histórica, la proveniencia étnica y de clase, así como el género del enunciante (Velásquez Nimatuj, [2002]2011: caps. 2 y 3; Chirix, 2012: cap. 1) están involucrados en la producción de conocimientos y, por ende, en la actividad del pensar. Así, *el pensamiento maya contemporáneo es radicalmente contextual*. Este pensar emerge en la situación de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Es esta situación «lo que da para pensar» y motiva la búsqueda de alternativas decoloniales. *El lugar de enunciación es el de la colonialidad*. Éste lugar de enunciación conforma, como afirma Mignolo (2010: 21), "una parte del conocer y del proceso de comprensión como los son los datos para la construcción disciplinaria (por ejemplo, sociológica, antropológica, histórica, semiológica, etc.) de lo 'real'".[378] Esta situacionalidad del pensar y de los conocimientos producidos por las disciplinas devela la falta de neutralidad que proclama la epistemología del «punto cero». Una opción ético-política –implícita o explícita– le va de suyo a la producción de conocimientos.

378 Traducción de: "the locus of enunciation is as much a part of the knowing and understanding processes as are the data for the disciplinary (e.g., sociological, anthropological, historical, semiological, etc.) construction of the 'real'."

Contextualidad polifónica. La colonialidad oblitera y niega *modos de ser otros*, epistemes no occidentales y descalifica lenguajes que encierran cosmovisiones diversas a través de la sub-alterización del colonizado. Es esta polifonía silente la que el pensamiento maya contemporáneo intenta desenmudecer y, a su vez, comprender por qué y para quién es inaudible [cfr. 1.1.3.2. y 1.3.2.]. El/la intelectual maya decolonial, además, está inmerso en esta polifonía, pues se sabe heredero de una diversidad de tradiciones de pensamiento. En él/ella dialogan al menos dos tradiciones: la occidental y la maya. Articulándolas, el/la intelectual maya decolonial arremete, por un lado, contra la ontología y epistemología productora de ausencias y, por otro, contra los elementos de opresión prevalecientes en la cultura maya. Es en este *diálogo de tradiciones* –diálogo que en algunos momentos se convierte en discusión, a veces termina esencializando una de las partes, en ocasiones reproduce los elementos de poder puestos en cuestión, etc.–, presente en cada texto de las/los intelectuales mayas decoloniales [cfr. Anexo IX], donde un gesto intercultural tiene lugar.

«Hermenéutica diatópica». La/el intelectual maya decolonial ejercita lo que para el pensamiento occidental aún representa un desafío: la «hermenéutica diatópica».[379] La interpretación

379 Tomada de Raimon Panikkar, Josef Estermann (2012) propone esta como una metodología intercultural alternativa. El intérprete de las culturas, al realizar la interpretación, parte de un específico lugar, el *topos,* (teórico, personal, histórico, etc.) que le marca, posibilita y, también, limita. No se parte, entonces, de una racionalidad general idealizada, sino de una histórica, que aspira hacer razonable, para él y a quienes dirige la interpretación, lo interpretado. La interpretación no agota la alteridad de lo interpretado, el intérprete tampoco lo pretende pues se sabe situado en un determinado horizonte de referencia posibilitante-limitante. Walter Mignolo ([1995]2010: 11-25), a su vez, prefiere hablar de una hermenéutica "pluritópica". Santos

realizada por la/el intelectual maya emerge en y desde la experiencia de dos mundos en diálogo: el mundo maya y el occidental –expresión de un "pensar respectivo" (Fornet-Betancourt, 2001: 97; cfr. 1.1.2.2.)–. Sin decirlo, asumen que no son sujetos absolutos de la cultura maya o bien de la cultura occidental. Es por ello que están lejos de la «a-topia» universalizante de la epistemología del «punto cero» que, entre otras cosas, propicia el olvido del hecho que toda *interpretación y la producción de conocimientos acontecen en una determinada tradición*. El lugar de enunciación de la/el intelectual maya decolonial es doble. Como Emma Chirix lo expresa: "Quienes hemos salido a estudiar, hemos jugado, hemos bailado con la modernidad […]. Yo digo que tenemos un pie en la modernidad y otro en los orígenes, en nuestra cultura. […] [H]ay que saber estar allí y saber salir" (Chirix y Cofiño, 2008: 35-36).

La «opción decolonial». Que este lugar de enunciación sea doble, no le impide al intelectual maya tomar una opción frente a la situación colonial en la que el *diálogo de tradiciones de pensamiento* tiene lugar. Como hemos visto [cap. 2], la relación asimétrica entre *modos de ser* y epistemes –occidental y maya– produce la obliteración violenta de uno de los involucrados. La/el intelectual maya decolonial parte de la constatación que "[e]l sistema de conocimiento hegemónico rechaza cualquier forma de conocimiento 'comunitario' (tradicional) y quiere imponer un orden (mundial) de acuerdo a su realidad y de acuerdo a sus propios intereses –los intereses del mundo capitalista" (Jiménez, 2008: 138). Esta opción lleva al ejercicio del «escepticismo decolonial». Por ende, la/el intelectual maya no sólo se sabe situado en

(2007: 111-113), por su parte, ve en la «hermenéutica diatópica» la posibilidad metodológica para la "traducción de los saberes".

el contexto de la colonialidad, sino que *opta por* el proyecto de descolonizar, a través de su actividad intelectual, dicho contexto. Esta «*opción decolonial*» proporciona criterios hermenéuticos decoloniales. Así, *la «hermenéutica diatópica» del intelectual maya tiene el cariz de la opción decolonial.*

Polifonía decolonial. Si la situación colonial o colonialidad es el punto de partida de la reflexión, el proyecto decolonial busca, a través de una *hermenéutica diatópica decolonial*, la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos». Para ello, la descolonización del poder, del ser y del saber se convierte en la condición de posibilidad de toda *polifonía ontológica y epistémica decolonial*. La/el intelectual maya decolonial desarrolla su trabajo, en buena medida, en la academia occidental. En su interior ha logrado establecer un *frente decolonial* que hace posible poner en entredicho el naturalizado sistema de opresión y marginación *desde dentro*. Haciéndolo, la/el intelectual maya ha comenzado a socavar los cimientos de la colonización epistémica. Este pensar, dijimos, ha hecho suyas las herramientas del saber hegemónico: el sistema de registro letrado, el idioma oficial hegemónico (español e inglés, fundamentalmente), los mecanismos de acreditación del saber, etc. Algunos ven en estas estrategias la pérdida de «pureza» cultural o bien la desintegración de las diferencias. Quienes así lo entienden, parten de una visión estática y conservadora de la cultura [cfr. 1.1.3.1.].[380] Las/los intelectuales mayas decoloniales, sin embargo, se movilizan epistémicamente entre la

380 Para Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2008: 160), en cambio, "[l]a cultura es una constante construcción social, colectiva e individual. Y esa construcción está influida por la historia racial, por elementos políticos, económicos y sociales que pueden ser externos a las comunidades. En otras palabras, estas influencias hacen que no siempre la cultura sea lo que las mujeres y los hombres realmente

tradición occidental y la maya, transformando a las dos de esta manera. Ellas/ellos son la expresión de que el proyecto de conformación de «un mundo donde quepan otros mundos» está en marcha. Como «traductores» de ambas tradiciones, el aporte de este pensar representa la liberación decolonial de la cultura maya contemporánea y, a su vez, la liberación de la cultura occidental misma. A esta la libera de su arrogancia epistémica y ontológica y, con ello, de su compulsiva producción de sub-alteridad.

Memoria decolonial. Esta descolonización es de larga duración, tan larga como dure la colonialidad, tan intensa y crítica como violenta y conservadora sea la colonialidad. Es por ello que la idea de *proyecto* es clave para describir las huellas dejadas y producidas por el *pensar intercultural-decolonial*. El proyecto intercultural-decolonial maya, como se dijo [cap. 2], se perfila desde las últimas décadas; este proyecto, sin embargo, se alimenta de quinientos años de resistencia y lucha contra la colonialidad. Lo que parece ser una novedad, en todo caso, es la sistematización del mismo. En dicho proyecto, la recuperación de la *memoria decolonial* –memoria de la lucha y resistencia ontológica y epistémica– se convierte en tarea primordial. ¿Por qué? Veremos más adelante que la fuente principal del pensamiento maya contemporáneo la compone la experiencia comunitaria. Si bien las herramientas de interpretación y análisis provienen, aunque no exclusivamente, del conocimiento académico occidental adquirido, éstas se ven confrontadas con y re-significadas por las categorías de *la experiencia comunitaria del pensar*. Los idiomas mayas, por ende, se convierten en referente fundamental para la descolonización del ser y del

deseen, porque una parte significativa de la cultura termina siendo influenciada por algunos factores externos".

saber. El trabajo del intelectual maya-mam Ajb'ee Jiménez (2008) es un hito en este sentido. La memoria de la lucha comunitaria contra la colonialidad del poder, sea de las élites indígenas (Esquit, 2010) o de los y las campesinas semi-letrados o analfabetas (Velásquez Nimatuj, 2008), es también parte fundamental del proyecto decolonial. El papel protagónico de las *mujeres mayas* en el proceso de descolonización y conformación del proyecto intercultural-decolonial también ha sido y es clave (Velásquez Nimatuj, 2008; Chirix, 2012).

La/el intelectual maya decolonial continúa con "la tarea del pensamiento político indio": "la reordenación de la memoria colectiva, mellada por la colonización" (Guzmán Böckler 1983: 93). En la "memoria colectiva" yace un *modo de ser otro* y una episteme también otra a la predominante. Según el Movimiento Indio Tojil (1985: 5), "cuando el pueblo indio lucha, lucha contra todas las formas de opresión". La «negación ontológica» y la descalificación epistémica son las opresiones contra las que una vertiente y un determinado sujeto del pensamiento maya contemporáneo arremete. A continuación damos razón de una de estas luchas, expresión del y aporte al *proyecto intercultural-decolonial maya*: la (re) afirmación de una ontología otra.

4.2. Sobre el [sub-]proyecto de (re)afirmación de una ontología otra maya

Preliminares. La imposición de la ontología del dominador sobre *modos de ser otros* es una de las formas de «producción de ausencias» en el «mundo colonial». La violencia ontológica arremetió contra *modos de ser y estar otros*, pero también inauguró *modos de ser y estar en resistencia*. En otras palabras: la experiencia de la colonización abrió la posibilidad de la *resistencia ontológica y epistémica*. Un largo proceso

de colonialidad del ser provocó a su vez la eclosión de la experiencia de la *decolonialidad del ser*. Así, con la colonialidad del ser emerge el *proyecto ontológico decolonial*, es decir la (re) afirmación de *un modo de ser otro*. La imposición totalitaria de una ontología –una forma de comprender la existencia del «hombre», el sentido de la historia y de la interacción humana, la organización del poder y la sexualidad, etc.– es decir, "una historicidad particular que ha sido universalizada" (Fornet-Betancourt, 2009a: 102), representa también el punto de partida de la resistencia de ontologías otras que –utilizando las palabras de Fornet-Betancourt (2009a: 107)– "prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo". El «mundo colonial» que crea al sub-alter es un mundo generado por *una* ontología que desplaza, aniquila o somete ontologías otras. Estas ontologías otras, entre las que se encuentra la ontología maya, siguen resistiendo y resguardando *modos de ser otros*.

> Venimos luchando contra un sistema colonial que se hace más complejo en sus políticas y proyectos. […]
>
> […] [N]o se puede negar que las y los Mayas y Pueblos de Ab'ya Yala en general hemos construidos múltiples espacios de resistencia, hemos dado constancia de nuestra presencia milenaria y continuamos construyendo nuestras subjetividades e identidades colectivas desde los intersticios en que hemos podido actuar políticamente de forma contrahegemónica (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 9 y 11).

Si por más de cuatro siglos la resistencia ontológica se expresó en el ritual, las formas de organización intracomunitaria, la música, el tejido, la asimilación estratégica de los elementos culturales del colonizador, ahora también lo hace a través de la producción académica. La/el intelectual maya explicitan

las diversas formas de resistencia y resguardo de una ontología y episteme otras. A través del tratado teórico, la/el intelectual maya aporta a un proyecto decolonial que tiene más de cinco siglos. La relevancia decolonial de este trabajo intelectual es reconocida y valorada positivamente al interior de las comunidades mayas:

> Y hay gente, aquéllas que la siguen reproduciendo [cultura], traen su herencia de antes: cómo hacen su *poom* (sus ceremonias), cómo trabajan, cómo piensan, continúan reproduciéndola. Asimismo, hay aquellos que ya estudiaron, que ya leyeron los libros, los analizaron y dijeron: 'tenemos que vivir nuestro idioma y fortalecerlo, tenemos que fortalecer nuestra cultura y todo.' Y la gente [Mam] se enfoca a esos libros, junto con los que los escriben como en forma de libros de ladinos, y ven que tienen otras informaciones. Ahora la gente ya los entiende y los trabaja: los pone en práctica, los reproduce… (Tat Xwan [anciano mam]. En Jiménez, 2008: 139. Corchetes en el original).

La/el intelectual maya decolonial, dijimos, utiliza las herramientas del colonizador (los mecanismos de reconocimiento académico, las tecnologías de comunicación, las estrategias discursivas, el tratado teórico, etc.) y las incorpora a su cotidianidad, con el fin de mostrar y hacer comprensible al colonizado y al colonizador las estrategias de dominación. A su vez, aún más importante, la/el intelectual maya decolonial recoge y sistematiza la experiencia personal y comunitaria de resistencia epistémica y la pervivencia de una ontología otra. Él/ella se sabe heredero de esa tradición decolonial que ahora forma parte de su cultura, al igual que la cosmovisión ancestral y el lenguaje. El [sub-]proyecto de (re)afirmación de una ontología otra maya, es decir, la (re) afirmación de «ser maya», tiene ciertamente más de medio

milenio. La producción intelectual contemporánea des-oculta y sistematiza dicho proyecto. En los textos seleccionados es posible entrever los diferentes esfuerzos y acentos de este [sub-]proyecto: la emergencia de una ontología política decolonial [4.2.1.] que se encamina a descolonizar el «ser maya» (Jiménez, 2008; Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011) [4.2.2.]; la descolonización del cuerpo y la sexualidad maya (Chirix, 2010) [4.2.3] y la visibilización de una tradición decolonial maya que conlleva la descolonización de la memoria (Cojtí, 1997; Velásquez Nimatuj, 2008; Esquit, 2010) [4.2.4.].

4.2.1. Hacia la conformación de una ontología política[381] decolonial

Emergencia de la ontología política decolonial. Los intelectuales mayas han iniciado en los últimos años la sistematización de la experiencia de resistencia y descolonización del ser realizada desde siglos por las comunidades mayas. Éstos parecen estar enfrentados a las siguientes interrogantes: ¿cómo se ha producido la resistencia de *un modo de ser* y *saber* mayas?, ¿cuáles han sido las estrategias descolonizadoras que han posibilitado continuar afirmando un *convertirse en* y *ser maya*? Dos son los textos en los cuales el proyecto de una *ontología política decolonial* comienza a perfilarse: *Tb'ee*

381 Se utiliza aquí la categoría «ontología política» para hacer referencia a las implicaciones políticas de toda reflexión filosófica o teórica sobre «ser». Pierre Bourdieu, en *La ontología política de Martin Heidegger,* la empleó con el fin de "abandonar la oposición entre lectura política y la lectura filosófica" de la obra heideggeriana y, así, someterla "a una *doble mirada,* inseparablemente política y filosófica" (Bourdieu, [1988]1991: 14). En este sentido, la (re)afirmación de una ontología maya tiene un carácter político, es decir, forma parte de un proceso decolonial que arremete contra el «mundo colonial» mostrando la pervivencia de *un modo de ser otro* al de la civilización occidental.

Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxe'chil: Los caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala (Jiménez, 2008) y *Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya* (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011). El primer texto es la tesis doctoral en antropología del intelectual maya-mam Ajb'ee Jiménez; el segundo, el trabajo colectivo de Ajb'ee Jiménez y el intelectual maya-q'eqchi' Aj Xol Ch'ok [cfr. Anexo VIII]. El título bilingüe –mam y español– de ambos textos es la expresión de la puesta en marcha de la descolonización del «ser maya»: el *decir de un modo de ser y de sentir* que tienen cabida en una particular experiencia lingüística. La traducción al español oculta de cierta manera una "voz nosótrica" (Lenkersdorf, [2002]2005: 29) resguardada en ambos títulos. Esta se patentiza a través del marcador posesivo de primera persona plural *q-* (*Q-anq'ibi'il, Q-kojb'il, Q-anq'unb'een, Q-xe'chil*), el primero, y del marcador de tercera persona plural *ky-* (*Ky-naab'il, Ky-na'b'il*) en el segundo. La traducción precisa la «voz nosótrica» con la palabra *Maya.* En los títulos queda ya sugerida la construcción ontológica (*un modo de ser y de sentir*) que se expresa a través de una *subjetividad nosótrica*. *Qanq'ib'il* –donde: *q*: marcador posesivo de tercera persona singular, *nuestro/a*, y *-anq'il*: "Sobrevivir" (Pérez, 2007)–, por ejemplo, puede traducirse literalmente como *nuestra sobrevivencia, nuestra resistencia.* Esto sugiere que *la ontología maya toma sentido en y por la colectividad*, la comunidad.

La comunidad: punto de partida de la ontología política decolonial. El camino para llevar a cabo este proyecto es el análisis y la interpretación de la palabra hablada: los idiomas mayas.[382] En éstos se resguarda la experiencia de "*ser y*

382 La propuesta metodológica de la (re)afirmación de una ontología maya es sugerida por Jiménez (2008: 210) en los siguientes términos:

sentirse, el pertenecer y el convertirse en" maya (Jiménez, 2008: 26. Énfasis añadido). Ahora bien, Jiménez no elabora un análisis e interpretación lingüísticos desde una epistemología del «punto cero». Con lo que el intelectual maya decolonial se ocupa es, más bien, la experiencia pragmática del lenguaje: *el lenguaje en situación*. Esta situación, lo sabemos, es la de la cotidiana colonialidad. Esta, sin embargo, hace también referencia al lugar desde donde la resistencia, donde el *ser y devenir maya* acontece: *la comunidad*. En esto consiste la relevancia política de las investigaciones ontológicas de Jiménez:

> el hacer teoría debe enfocarse en tomar en cuenta el conocimiento que producen los sujetos principales de estas experiencias [de opresión, de organización y participación política]. […] [E]s crucial entender los conocimientos que se producen en las comunidades por los mismos Mayas para mejor entender la resistencia Maya y las políticas que involucra la formación de sus comunidades. El conocimiento que se ha producido en la academia tradicional deja casi inaudible las voces de estos hombres y mujeres que luchan desde sus comunidades (Jiménez, 2008: 18).

La *comunidad*, entonces, es el punto de partida de la reflexión ontológica. La comunidad, en todo caso, *refiere al espacio colonizado y al de la resistencia decolonial* (cfr. Jiménez, 2008: 42-43). En ella emerge también *la subjetividad decolonial*, pues, como afirma Jiménez (2008: 66), "es en el proceso de crear el *kojb'il* […] donde el sujeto fortalece su conciencia

"propongo que es imprescindible tomar en cuenta las voces de los hablantes y analizar los discursos que manejan para mejor entender su política de resistencia y sus formas de construir su colectividad". En los idiomas mayas se recogen la memoria, las metáforas, la cosmovisión, la tradición y el pensamiento maya.

colectiva". Así, la reflexión ontológica comienza no con el *sujeto* solitario, sino con la experiencia de articulación con y remisión a otros en "el lugar de origen". En el *kojb'il* –en mam *comunidad*[383]– es donde se resguarda, cultiva y reproduce el "*kynaab'il qx'echil* (sistema de pensamiento y saberes de nuestras abuelas y nuestros abuelos)" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 9). En la comunidad, además, se genera la convivencia con *los otros*. Esta convivencia no sólo remite a la articulación con otros "*qwinaaqil* ('nosotros y nosotras Mayas')" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 10), sino con la alteridad ampliada: las cosas, los animales, la divinidad, etc.

383 Jiménez insiste en que el concepto *kojb'il* (de *koj:* milpa; *-b' il:* lugar de) es polisémico, pues hace referencia tanto al municipio como a la comunidad étnica, al lugar de cultivo, etc. *Kojb'il,* entonces, remite en concreto al espacio cerrado o definido políticamente (el municipio), pero fundamentalmente, y en esto se expresa su sentido ontológico, al "lugar de origen" (cfr. Jiménez, 2008: 67-69). Según Jiménez (2008: 45), "[e]n el idioma Mam, la palabra *kojb'il* tiene significados múltiples, algunos fáciles de entender y otros ambiguos pero relacionados: comunidad, colectividad, tierra, territorio, milpa, municipio y hasta comunidad étnica". El/la intelectual maya, si bien asume generalmente la pertenencia a una comunidad lingüística determinada, lugar *en* el cual realiza sus investigaciones –en especial sus trabajos de investigación de maestría y doctorado: Ajb'ee Jiménez (2008) en el área lingüística mam; Emma Chirix (2010) y Edgar Esquit (2001, 2010) en al área lingüística kaqchikel; Velásquez Nimatuj ([2002]2011) en el área lingüística k'iche'–, la referencia continua a una extensa «comunidad maya» –común al pensamiento maya desde los años ochenta [3.1.]– permite reconocer en sus localizados esfuerzos el aporte a un proyecto intercultural-decolonial *maya*. En ocasiones, sus esfuerzos de investigación y reflexión tienen como punto de partida y de llegada esta «comunidad maya», nombrada también como «pueblo maya» (Cojtí, 1991, 1995, 1997; Montejo, 1999, 2005; Velásquez Nimatuj, 2008; Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011 [cfr. Anexo VIII]). En ambos casos existe la referencia al "lugar de origen" –local o como «pueblo»– *desde* y *para* el cual se piensa.

Ahora bien, una de las formas de expresión y pervivencia de esta "comunidad alterna" –alterna a la "comunidad colonial" (cfr. Jiménez, 2008: 226)–, como la llama también Jiménez (2008: 20), es el lenguaje. En él la comunidad pervive, resiste y se transforma, y con esta las subjetividades que en su interior se configuran. El lenguaje, en este caso el idioma mam[384], es el que permite dar cuenta de esta *ontología otra*, de cuya experiencia los lenguajes occidentales están vedados de cierta manera [cfr. 4.3.2.].

Una característica fundamental de la ontología maya –pero también del pensar que la (re)afirma–, por lo tanto, consiste en que el punto de partida de la experiencia (política, epistemológica, lingüística, colonial, de colonialidad) no es el sujeto individual y aislado, sino el *kojb'il*, *la comunidad: la experiencia de ser y estar con otros.* En cuanto a la producción de conocimientos, el "cogito, ergo sum" –el modelo del «sujeto transparente» de la epistemología del «punto cero»– no es el primer momento de esta experiencia. El sujeto del pensar –pensamos aquí en el *intelectual maya decolonial*– sólo tiene sentido *en* y *desde* la comunidad, pues es la experiencia comunitaria, la experiencia «nosótrica», la que permite a esta *subjetividad decolonial* emerger y producir conocimientos con pertinencia comunitaria. La correspondencia entre

384 Experiencia de la que parecen dar cuenta el conjunto de los idiomas mayas. En el caso del idioma tojolabal, ha sido el filósofo y lingüística Carlos Lenkersdorf quien ha hecho evidente esta experiencia ampliada de la "comunidad nosótrica", de la intersubjetividad: "el NOSOTROS no sólo se refiere a los humanos, no es exclusivamente un círculo social, sino que incluye a plantas y animales, cerros y valles, cuevas y manantiales. Dicho de otro modo, todo vive, todo tiene corazón o alma, el principio de vida. Vivimos, pues, en un círculo de extensión cósmica y no solamente social" (Lenkersdorf, 2005: 141).

comunidad alterna y *subjetividad decolonial* es explicada por Ajb'ee Jiménez (2008: 58) de la siguiente manera:

> La noción de *kojb'il* que utilizo es la que está relacionada al lugar de origen, a la tierra, a los espacios donde se siembra la milpa y donde se realizan las ceremonias Mames, a la colectividad Mam que forman los Mames y al conjunto de conocimientos que los actores comparten. […]
>
> El lugar de origen, la tierra, la comunidad son parte importante del circuito de *convertirse en* y de *ser*. Ellos [los Mames] desarrollan la identidad del *ser* a través de la formación de una colectividad que se basa en la formación del "ser colectivo" (*qxjaalil qiib'* en el idioma Mam) que tiene su base en el *kojb'il*. Entonces, además de *convertirse en* Maya […] es también importante *el pertenecer* a un lugar […] a una comunidad desde donde […] se construye *el ser* y *el sentirse* (Mam, Maya o ambos) […]. (Énfasis en el original)

Historicidad en la ontología maya. El intelectual maya decolonial va más allá de la tradicional dicotomía ontología de identidad-devenir, permanencia-cambio. Se afirma, más bien, la construcción histórica del *ser y sentirse maya*. Es esta *historicidad del devenir ser y sentirse maya* la que expresa la dinámica construcción de la cultura propia, que flexiblemente se adapta, resiste o se libera de las circunstancias históricas que provocan tensiones internas y/o con otros grupos. Es en virtud de esta flexibilidad adaptativa-creativa –exigida también por la «situación colonial»– que los intelectuales mayas recurren al español o al inglés, además de los idiomas indígenas, para exponer los conocimientos mayas, para traducirlos y hacerlos dialogar con otras tradiciones. Es esta flexibilidad la que permite a la/el intelectual maya acercarse, asumir y valorar críticamente la tradición occidental de su

formación académica y, a la vez, identificarse como maya y actualizar las categorías –occidentales y/o mayas– utilizadas. Esta flexibilidad, entonces, es la que los convierte en *hermeneutas diatópicos* [cfr. 4.1.4.].

A este *convertirse en*, *ser y sentirse* maya parece subyacer una comprensión del *ser* como *acontecer.*[385] Es aquí donde el acusado *esencialismo maya* se neutraliza [3.4.3.], pues se afirma "una continuidad cambiante que nos hace ser y sentir como *qxjaalil qiib'* (que se traduce como 'somos nosotros de la misma [clase] de gente)"[386] (Jiménez, 2008: 59). Esta "continuidad cambiante" del *ser y sentirse* maya neutraliza toda pretensión de esencialidad e inflexibilidad histórica. Es esta *ontología otra* (histórica, situada, comunitaria) la que impide establecer criterios absolutos de identificación étnica. Esta, a su vez, permite comprender la actualidad de la cultura maya y previene de congelar en un momento histórico determinado *lo* propiamente maya (sea como pensamiento, identidad, literatura, etc.). Es esta "*continuidad cambiante*" del *ser y sentirse maya* lo que le otorga a esta ontología una dimensión política: "el *ser Maya* es una manifestación política de lo que aspiran [los Mames, los Mayas], de sus deseos y sus sueños en cuanto a la sociedad que imaginan" (Jiménez, 2008: 60. Énfasis en el original).

385 Forzando las reflexiones del filósofo Gianni Vattimo, podemos afirmar que la «ontología maya» –Vattimo se refiere a la ontología «sin más»– no se limita a "hablar del Ser", sino de la "historia del Ser". Según Vattimo (2012: 96-97), releyendo la analítica existencial de *Sein und Zeit*, "no hay ser más que para nosotros, no hay ser más que para un proyecto arrojado (*Entwurf; geworfen*)". En este sentido, la «historia del ser maya», para decirlo con las palabras de Gianni Vattimo (2012: 96), "no es la historia de una necesidad, sino que es la situación que enseña a desconfiar de la dogmática, y de lo que se presenta como necesidad".

386 Corchetes en el original.

Aquí se encarna lo que Nelson Maldonado-Torres (2011: 683) califica como "la doble base, negativa y positiva, de horror y deseo, del pensamiento filosófico descolonizador", y como la aventura ontológica de "ofrecer una concepción de lo humano a partir de la misma experiencia de sobrevivencia creativa" (687). Esta experiencia de "sobrevivencia creativa" es lo que caracteriza al *kojb'il,* al *lugar de origen* que "se ha ido construyendo históricamente", y que "[s]urge y resurge a través de las resistencias de los mismos Mames a las fuerzas que han querido asimilarla, controlarla, explotarla, y hasta destruirla" (Jiménez, 2008: 74).

Subjetividades decoloniales. El *kojb'il* es «el lugar de origen» en la ontología maya decolonial. De aquí emergen subjetividades decoloniales que (re)afirman una existencia milenaria y la sobrevivencia a través de adaptaciones coyunturales o de «*continuidad cambiante*». Por ello, una de las características de las subjetividades mayas decoloniales es su ambigüedad, su adaptabilidad estratégica en el trascurso de la historia de la colonialidad. Vimos que en ocasiones estas subjetividades reivindicaban el término «*indio*», en otras el de «*indígena*», y más recientemente se (re)afirman *mayas* [3.3.1.]. Estas subjetividades también se expresan en idiomas mayas con la misma facilidad que lo hacen en inglés y en español. En todo caso, lo que parece otorgarle una especie de *continuidad,* si bien *cambiante*, es la *voluntad de existir* no sólo físicamente sino en tanto *forma colectiva de ser y sentir otra* a la que produce el «mundo colonial» –la sub-alteridad–. Una de las expresiones lingüísticas, en el idioma mam, de esta existencia colectiva es *qxjaalil qiib'*: nosotros. Para Jiménez, la traducción "nosotros" no logra expresar la

complejidad a la que remite esta forma de construcción de la colectividad. Esta, más bien, hace referencia a "formas distintas de representación e identificación que nos dicen que las identidades colectivas Mames no están definidas. Son identidades relacionales, ambiguas, inconclusas, oposicionales, incluyentes y excluyentes" (Jiménez, 2008: 198).

El poom: la cara visible de la ontología maya. Poom, "literalmente –según Ajb'ee Jiménez (2008: 71)–[,] es el copal que se utiliza en las ceremonias Mayas. El *poom* es la espiritualidad Mam, 'la costumbre', es el sistema de creencias y prácticas que involucra el ser *ajpoom* –practicador de la espiritualidad". Una de las expresiones de este *modo de ser otro* la constituye el *poom,* "el corazón de la vida y de la identidad Mam" (Jiménez, 2008: 140). Podríamos afirmar que el *poom* es una especie de *cara visible* de la ontología maya. Por eso, parte de la resistencia ontológica se materializa en la práctica, conservación y conocimiento del *poom.* El intelectual maya decolonial se da a la tarea –desde una disciplina determinada: la antropología– de (re)afirmar no sólo la pervivencia de esta *cara visible* de la existencia maya, sino también su complejo devenir histórico. El *poom* requiere del *kojb'il* para su realización; el *poom,* a su vez, revivifica el *kojb'il,* le otorga sentido. Según Jiménez (2008: 271):

> Heurísticamente, *kojb'il* y *poom* se pueden separar. En la práctica, los Mames los ven como procesos complementarios porque el *poom* le da vida al *kojb'il,* es el corazón de la vida. Al mismo tiempo, el *poom* existe no sólo como parte de la mística pero su existencia también se encuentra en el *kojb'il,* la tierra, las montañas, los barrancos, los ríos, las cuevas que unen el inframundo, los árboles, etc. […]

> El *kojb'il* no puede ni se ha desarrollado aisladamente del *poom*. El *poom* se entreteje en las prácticas sociales que se desarrollan en el *kojb'il*.

La erradicación de esta *cara visible* de la ontología maya fue el principal objetivo de los proyectos de evangelización, cuya última empresa sistemática fue desarrollada por Acción Católica en la segunda mitad del siglo XX. En el capítulo segundo [2.3.2.] sugerimos que el «catequista» fue el resultado de uno de los últimos intentos de colonización del ser maya. Pero también dijimos que, para muchos, devenir «catequista» inauguró las posibilidades de insertarse en el mundo del colonizador [3.1.1. y 4.1.1.]. La historia personal de muchos de los/las intelectuales mayas contemporáneos es el testimonio de este proceso contradictorio de colonización-descolonización. Por otro lado, la contraposición directa al sacerdote católico local, esconderse en las montañas para realizar el *poom*, la ambigüedad, etc., fueron estrategias que posibilitaron la pervivencia de esta *cara visible*. El resultado ha sido una especie de resistencia conciliatoria o "complejidad identitaria" (Jiménez, 2008: 162) entre el *poom* y el catolicismo colonizador.

Resumen. El [sub-]proyecto ontológico maya decolonial se perfila como: a) la visibilización y sistematización de la experiencia de la pervivencia de *un modo de ser otro* que tiene lugar en el *kojb'il* o "el lugar de origen"; b) la constatación del *kojb'il* –local o como «pueblo maya»– como punto de partida de la producción de conocimientos y, por ende, de la tradición de pensamiento maya; c) la constatación de la *«continuidad cambiante»* –historicidad– *del ser y sentirse* maya de las subjetividades decoloniales que emergen en el *kojb'il*; d) la (re)afirmación de la pervivencia de su *cara visible*: el *poom*.

4.2.2. «Hacia la descolonización winaq»[387]

Intersubjetividad winaq. Hemos sugerido que en el *kojb'il* emergen subjetividades otras: *subjetividades decoloniales*. En *Winaq: Kynaab'il/Kyna'bil Qxe'chil. Fundamentos del pensamiento maya* (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011), la categoría *winaq* ocupa el centro de la reflexión. En relación a esta, el texto tiene al menos tres objetivos: a) presentar la variedad de significados que encierra esta categoría maya; b) liberarla de las reduccionistas y colonizadoras interpretaciones que ha padecido; c) acceder a través de ella a la experiencia de otros horizontes de significación y de articulación de la vida comunitaria y cosmología maya. Aquí no se pretende exponer todas las variantes del concepto que los autores ofrecen. Las fuentes utilizadas por los autores van desde la experiencia lingüística comunitaria hasta textos producidos anterior a y durante la colonialidad: códices, glifos, el Popol Wuj, los Anales de los Kaqchikeles, etc. Asumiendo lo reduccionista de nuestro acercamiento, nos centraremos en lo que los autores llaman *la dimensión intersubjetiv*a de la categoría *winaq*.

El término *winaq*, por ejemplo, refiere tanto a los intelectuales, filósofos o sabios mayas: *ajnaab' winaq*,

387 El antropólogo maya-mam Ajb'ee Jiménez utilizó durante algunos años esta expresión como firma y saludo en su correo electrónico. Cuando lo conocimos, en los primeros meses del año 2008, Ajb'ee había terminado recientemente sus estudios de doctorado en la Universidad de Texas en Austin. Posteriormente, se dio a la tarea de profundizar sus reflexiones acerca de la ontológica maya que se materializaron en la publicación a cuatro manos de *Winaq: Kynaab'il/Kyna'bil Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya*. Aunque ya no utiliza esta frase en su correo electrónico, nos parece que la misma caracteriza una importante vertiente de reflexión ontológica y política, o de ontología política, del pensamiento maya contemporáneo. Hacemos uso de ella por la relevancia teórica que esconde.

como a la colectividad intersubjetiva maya: "*qwinaaqil* o del nosotros colectivo" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 22). Estos usos podrían sugerir que la palabra *winaq* hace exclusiva referencia a la idea de «hombre», «ser humano». Si bien este uso es correcto[388], el profundo significado de *winaq* no puede reducirse a una de sus connotaciones, y mucho menos a tal traducción que "no sólo es simplista, sino que también invisibiliza, por un lado, a las mujeres, a la niñez, a la juventud, a las ancianas, a los ancianos; y por otro, otras historias, otros significados y otros sistemas de pensamiento" (Jiménez y Xol Ch'ok, 2011: 16). ¿Cuáles son los otros sentidos que encierra el concepto *winaq* y que posibilitan tener una comprensión del «ser humano» otra a la predominante?

Allende la referencia antropológica, el término también apunta a otras formas de existencia con las cuales la comunidad humana está también interconectada. En *qwinaaqil* está implícita la experiencia de una comunidad ampliada que comprende tanto la vida de seres humanos, así como la convivencia con la alteridad de lo humano, con "nuestras otras nosotras/ nuestros otros nosotros" (los animales, las plantas, las montañas, los ríos, etc.) (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 21). ¿Cómo es esto posible? Dos son los presupuestos que acompañan esta construcción otra

388 En los Anales de los Kaqchikeles se emplea el término en este sentido: "[']*ri öj Kaqchikel winäq, ix qak'ajol', kecha/* [']we, the Kaqchikel people, you, our sons´, they say." (Kaqchikel Chronicles, 2006: 4). La relevancia del uso de esta variante en dicho texto consiste en que *winäq* remite al ser humano en general: *gente, pueblo*, sin especificación del género, que en kaqchikel sería: *achi'* (hombre) e *ixöq* (mujer).

de la *comunidad ampliada* a partir de la comprensión de la categoría ontológica *winaq.*[389]

Primero. En la experiencia existencial maya, el «ser humano» no ocupa el centro, no es el protagonista exclusivo del quehacer comunitario. Esto es así ya que "todo lo que existe tiene vida". El término *winaq* refiere tanto a la existencia de seres humanos así como a la de "las cosas"[390], los animales, las montañas y la divinidad. *Winaq,* entonces, apunta a "todo lo que adquiere vida, lo que (se) transforma (en) vida, lo que hace vida o lo que se hace pleno en vida" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 41). Esto está plasmado, según los autores, ya en el Popol Wuj:

*Xa kitzij xk'oje wi u**winaq**irik.* *Chi**winaq**ir ulew:* *-Ulew! Xecha'* *Lib'aj chi' x**winaq**irik* […]	Solamente por sus palabras se hizo ***winaq*** (todo adquirió vida y se transformó en vida) Se hizo ***winaq*** la tierra ¡Tierra! Dijeron Inmediatamente se hizo ***winaq*** la tierra […]

389 Los autores, en todo caso, hablan de cuatro significados a los que remite *winaq.* Aparte de los dos ya señalados («ser humano» y «comunidad ampliada»), esta categoría ontológica expresa –tercer significado– la *interrelación de temporalidad y espacialidad*, es decir, el devenir existencial en el espacio, una especie de *acontecer territorial, localizado*. *Winaq*, además –cuarto significado–, sirve como base del sistema de cálculo y conteo del tiempo, ya que *winaq* equivale a 20 días en la concepción del calendario maya. Los autores insisten en que estos cuatro significados están íntimamente relacionados (cfr. Jiménez y Aj Xol Chok, 2011: 41-42).

390 Ejemplos de cómo el tejido, los instrumentos para tejer, las montañas, etc., también son *winaq* pueden consultarse en Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 86-91.

Ta xkino'jij uchikopol juyub', *chajal re ki' chelaj* *ronojel u**winaq**il juyub':* *ri kyej,* *tz'ikin,* *koj* […]	Después idearon a los animales del monte, los guardianes de la montaña A todos los ***winaq*** del monte: el venado pájaro, puma […]*

* En: Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 52 y 53 respectivamente. Énfasis en el original. Presentamos aquí la versión k'iche' según la organización poética que ofrece Sam Colop (1999) para mejorar visualmente la exposición.

Segundo. En este sentido, todo ser existente adquiere *winaq*, vida, existencia, se "*winaq*-iza"-*winaqirik*[391], como castellanizan los autores la expresión, para reafirmar el *acontecer* como carácter ontológico de todo *winaq*.[392] *Qwinaaqil*, nuestro ser y estar con otros *winaq*, expresa, entonces, la convivencia con la tierra, los animales, los cerros, etc. Es una comunidad ampliada, en la que participan los que han devenido *winaq*. En ella parece quedar borrada cualquier división tajante entre sujetos y objetos. Todos

391 Que Jiménez y Aj Xol Ch'ok (2011:53) traducen como "adquirir vida o convertirse en vida". Esta reconfiguración semántica del verbo intransitivo k'iche' *Winaqireem*, y al que el diccionario k'iche' (Ajpacajá Tum *et al,* 2005: 478) otorga otros usos pragmáticos (*Lee sin achih, xwinaqirik*/ El hombre llegó a tener sus bienes. *K'a te xwinaqir aq'an lee sin wo'ch*/ Acabo de terminar la construcción de mi casa.), expresa la creatividad epistemológica decolonial de los intelectuales mayas contemporáneos.

392 Chávez (2008: 50) traduce en su texto la expresión "*Ulew! Xecha' Lib'aj chi' xwinaqirik*": "-¡Tierra! –dijeron. Al instante **apareció**". Cursivas y énfasis añadido.

los participantes de esta comunidad cósmica participan de la vida: han llegado a convertirse en *winaq*. A esto debe añadirse la relación que también se entabla con quienes han muerto o, mejor dicho, con quienes han adquirido "otra forma de vida, que es la muerte" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 54). Ejemplares son las palabras con las que la comunidad se dirige a los difuntos en idioma k'iche': "*Alaq uwiniqil ulew poplaj/* Ustedes son *winaq,* hechos de tierra y polvo" (en Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 54). Quienes han muerto siguen siendo parte de la comunidad pues continúan existiendo como *winaq*.[393] Las coincidencias de lo expuesto con las conclusiones de Carlos Lenkersdorf acerca del filosofar maya tojolabal hablan elocuentemente de la existencia de un saber que pervive, de la (re)afirmación de una comunidad alterna que no ha sido aniquilada tras 500 años de colonialidad del poder, del ser y del saber:

> estamos ubicados en el contexto de todo lo que vive. Este ámbito incluye plantas, pero también cerros y manantiales, nubes y ríos y tantas cosas más. Es decir, entramos en relaciones cósmicas, y, a la vez animistas,

393 En otro lugar se apunta: "De la misma forma, las y los *ajnaab' winaq* que han pasado a formar parte de la vida en la muerte siguen, paradójicamente, estando con *qwinaaqil* en la 'comunidad' multidimensional o son parte de la nosotridad" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 84). Exponiendo la historia de la formulación de los «derechos específicos de las mujeres indígenas», promovidos por la Defensoría de la Mujer Indígena, Morna Macleod (2011: 173) menciona una peculiar solicitud, hecha por "las mujeres indígenas rurales", de incorporar dos demandas no contempladas en un primer borrador: "el derecho al cultivo de maíz y *el derecho a tener los cementerios cerca de las comunidades*". La razón de la segunda demanda se sustenta en "la percepción y la creencia en la cultura maya de que los muertos –las abuelas y los abuelos, generación tras generación– están presentes, sólo pasan a otra dimensión, pero están integrados a la vida actual".

> o, tal vez mejor dicho, biocéntricas de todo lo que vive y dentro de las cuales somos una especie entre muchas otras. […]
>
> Por otro lado, hemos visto que no sólo estamos conviviendo con todos los vivientes de este cosmos, sino que se nos acercan seres que provienen de realidades, digamos, transmundanas […] (Lenkersdorf, [2002]2005: 148).

En la "comunidad ampliada" o "comunidad nosótrica" (cfr. Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 42), la vida se manifiesta intersubjetivamente, en forma dialógica y plural. La comunidad (*kojb'il*) es el espacio de emergencia y reproducción de la vida colectiva *winaq, qwinaaqil*. Esta comunidad viviente acontece en un tiempo y espacio determinado, es histórica, es decir, expresión de una «continuidad cambiante».

«Hacia la descolonización winaq» significa, entonces, la construcción de un proyecto ontológico decolonial: *la descolonización de la existencia maya*: "seguimos enfrentando un mundo donde la Otra persona humana, la subalternizada, es considerada 'inhumana' y donde nuestras otras nosotras y nuestros otros nosotros (la sagrada tierra, las aguas, los cerros, valles, plantas, árboles, piedras, etc.) son considerados materiales a disposición del 'hombre androcéntrico' quien tiene la potestad de manipularlos, dominarlos, comerciarlos y explotarlos para responder a la lógica capitalista" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 101). Este proyecto busca, por lo tanto, des-ocultar la existencia de una ontología maya, de un *modo otro de ser*: «ser maya», y de esta manera resquebrajar la «indigencia ontológica-existencial» guatemalteca y civilizacional. Este proyecto, además, se alimenta de otros frentes de descolonización y otras corrientes de pensamiento.

El cuerpo y la sexualidad mayas, constitutivas de la ontología maya, también requieren ser descolonizados.

4.2.3. «Ru rayb'äl ri qach'akul» o el proyecto de descolonización del cuerpo y la sexualidad maya

A través del «escepticismo misantrópico colonial» se produjo la negación de *modos de ser otros* al del colonizador y, con ello, la obliteración de experiencias otras de la sexualidad y de la corporeidad. Uno de los efectos de la instauración del mundo colonial fue la imposición de un *escepticismo misógino* colonizador del cuerpo y sexualidad de las mujeres. El proyecto ontológico decolonial arremete también contra la larga colonización y disciplinamiento de los placeres y los cuerpos sexuados mayas. Las/los intelectuales mayas ponen en práctica un «escepticismo decolonial» del patrón de poder androcéntrico-racista y de las disciplinas de los cuerpos y la sexualidad que éste (re)produce.

Comprensión y experiencia situada del cuerpo. La intelectual maya-kaqchikel Emma Chirix ha dado inicio a esta empresa ontológica decolonial a través de *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo* (Chirix 2010). Nótese que la intelectual decolonial no habla del «cuerpo» en abstracto, sino de una experiencia personal y comunitaria del mismo: *qach'akul.* No es el *cuerpo* en abstracto el que ha sido colonizado, no han sido los placeres de una corporeidad abstracta los que han sido reprimidos y subyugados. En el título se enfatiza más bien la contextualidad y concreción de *nuestro* (*q-*) *cuerpo* (*-ch'akul*). Un *nuestro* que no implica la posesión de un objeto, sino la íntima convivencia con la vida sexual, del placer, del sentir y, además, la experiencia colectiva –«nosótrica»– en la que acontece *qach'akul*: "Nuestros cuerpos guardan la memoria de la vida, de la energía y la resistencia de las y los abuelos, estos han sido los hilos conductores de nuestra

existencia" (Chirix, 2010: xviii). El cuerpo y la sexualidad, al estar situados, están insertos en una trama de significación cultural, económica y sociopolítica, cargando así con la memoria colectiva. Si bien esta memoria colectiva maya se configura en una situación colonial, resguarda también alternativas liberadoras de descolonización del cuerpo y, por ende, de la sexualidad:

> Específicamente, sobre la corporalidad en la cosmovisión indígena, se percibe cómo el ser humano está en constante comunicación con otros campos simbólicos que le dan sentido a la existencia colectiva. Hay una visión holística del cuerpo porque participa completo, no es objeto de una escisión. El cuerpo es visto en forma integral e interrelacionada con el cosmos, toma sentido desde su totalidad y se mueve en la lógica de las energías porque se considera como cuerpo viviente. Es un cuerpo que tiene vida y hay que darle vida. En esta concepción, la persona no se separa de su cuerpo, el cuerpo es el elemento que liga la energía colectiva, a través de él cada persona está incluida en el grupo (Chirix, 2010: 52).

Estrategias decoloniales. Tres son las estrategias utilizadas por Chirix al emprender esta tarea decolonial aún postergada[394]: a) hurgar en los espacios emancipados de la

394 Según Chirix (2010: 61-82; 126-131), los estudios sobre sexualidad indígena realizados en Guatemala tenían el objetivo de normalizar la sexualidad. Su finalidad consistía en ejercer el control de la natalidad entre los mayas. La sexualidad indígena, además, fue enfocada patológicamente, es decir, como la responsable de la reproducción de enfermedades tales como el VIH-SIDA. Estos estudios desnudaban al sujeto de sus sentimientos, emociones y placeres. Por otro lado, cuando la iglesia local desarrolla programas de educación sexual, insiste en la reproducción de la moralidad dominante expresada en la prohibición de los goces sexuales en cualquiera de sus formas. Es por esto que, y en ello descansa el ímpetu decolonial del proyecto de Chirix, visibilizar la experiencia comunitaria kaqchikel del cuerpo y

experiencia lingüística *kaqchikel*, b) escuchar la palabra de las subjetividades sexuadas y c) contextualizar el abordaje en una comunidad específica donde dichas subjetividades sexuadas devienen tales y conviven: la comunidad kaqchikel de San Juan Comalapa.

Teniendo en cuenta lo dicho en los apartados anteriores, es necesario recordar que si bien la experiencia comunitaria es el espacio donde la resistencia y descolonización del cuerpo y la sexualidad tienen lugar, también es el ámbito dónde se ejerce el poder patriarcal, la dominación y la violencia sexual.[395] Es en este contexto donde se reproduce el patrón de poder patriarcal o *escepticismo misógino* que niega el placer a la mujer y la convierte en objeto: "La expansión colonial implicó no sólo las formas de control sobre el territorio, sino sobre el control de las mentes y en ellas jugó un papel la penetración de los cuerpos de mujeres indígenas". Así, "la sexualidad fue regulada desde el discurso masculino y practicada desde la percepción masculina española" (Chirix, 2010: 119). La mujer (dimensión genérica) indígena (dimensión étnica), y aún más cuando es pobre (dimensión material), recibe los

la sexualidad se encamina a la reivindicación de formas otras de goces de los placeres, los sentimientos y la afectividad.

395 "En la mayoría de unidades domésticas kaqchikeles, quien administra el hogar es el hombre. [...] Actualmente es común escuchar que el padre es la cabeza del hogar, no por nada se afirma que las familias kaqchikeles son patriarcales, porque quien asume la autoridad es el padre y tiene la función de conducir el hogar. La autoridad del marido constituye la piedra angular de la estructura familiar. La obligación de la mujer es obedecerlo. En pocas familias el padre y la madre dialogan para tomar decisiones y generalmente es el padre quien notifica sobre las decisiones tomadas" (Chirix, 2010: 112-113). Sobre esta problemática al interior de la "pequeña burguesía" mayas-k'iche' de Quetzaltenango ver Velásquez Nimatuj, [2002]2011: cap. 3.

embates tanto del «*escepticismo misantrópico colonial*» como del *escepticismo misógino androcéntrico*.

Instancias colonizadoras. ¿Quiénes y cómo han colonizado el cuerpo y sexualidad maya? Emma Chirix identifica varias instancias colonizadoras responsables de "la negación y silencio a que ha sido sometida la sexualidad" (Chirix, 2010: xii), y que han establecido un orden totalizador al que el cuerpo y sus placeres quedan sometidos. La "ideología judeo-cristiana", productora de un "modelo sexual colonizador", conforma la primera instancia (Chirix, 2010: xv). Este modelo impuso al indígena la sospecha sobre el goce de los placeres: "Se impuso a indígenas conceptos cristianos condenatorios tales como: la codicia del cuerpo, las relaciones extramatrimoniales, la masturbación, las prácticas homosexuales, el sucio deleite, la infidelidad, el adulterio, la práctica sexual durante la menstruación o por vías no vaginales" (Chirix, 2010: 58). Ahora bien, otras instancias reproducen este legado colonizador: la familia, la escuela, el ejército y la autoridad indígena androcéntrica, por mencionar algunas. En estos espacios, además, se reproducen la colonizadora división del trabajo por género, la "masculinidad hegemónica" (heterosexual), una comprensión de la cosmovisión indígena que somete a la mujer, etc.

Resistencia y subversión decolonial. De cualquier manera, la experiencia local del goce de la sexualidad ha logrado mantener y reproducir prácticas de resistencia y subversión descolonizadora. Tres son, entre otras, las que podrían destacarse de la argumentación de Emma Chirix: 1) el *cholonel o k'utunel*, 2) el *tuj* o *temascal,* y 3) el *q'ejelonik.*

El *cholonel o k'utunel,* quien generalmente es un hombre, juega un papel clave como instancia mediadora entre la

familia del novio y la novia, sea cuando los involucrados opten por "la pedida"[396] o por el "el robo".[397] Pero el papel del *cholonel o k'utunel* no se reduce a la mediación entre familias con el fin de resolver la unión de dos jóvenes. Es en él que se resguarda también la sabiduría ancestral de las prácticas kaqchikel, ya que su discurso en el proceso de mediación "parte de la filosofía moral de los kaqchikeles [:] *jari ketamab'al qati't qamama*" (Chirix, 2010: 134). En este discurso pervive la memoria ancestral sobre la sexualidad que, hoy en día, se intercala con preceptos de la moralidad cristiana y el patriarcalismo local. Durante la fiesta del matrimonio, el *cholonel* también ofrece a los novios un

396 "La pedida" es la vía normalizada local en la que la familia del novio y la novia concuerdan la viabilidad o no de la unión matrimonial. El papel del *k'utunel* es lograr el mejor acuerdo entre los interesados. Este proceso comprende varias visitas, casi siempre tres (cada una con características particulares), de la familia del novio a la de la novia. La palabra kaqchikel *k'utunel* se traduce como "el pedidor". Este substantivo se forma de la raíz verbal antipasiva (o forma intransitivizada de un verbo transitivo) *k'utun*, que proviene, a su vez, del verbo transitivo *k'utuj* (preguntar) y el sufijo agentivo *–el* que remite, para el caso, al agente que realiza el oficio o trabajo–. Esta base pasiva permite también, al incorporar el sufijo *–ik* (que señala la acción que permite el verbo), construir un "sustantivo verbal": *k'utun-ik* (pregunta, pedida) (cfr. Maxwell y Little, 2006: 100-105; Chonay Chonay *et al,* 2006: 124-125).

397 Como explica Chirix (2010: 133), "el robo" es una práctica antigua en la que el novio rapta, con consentimiento o no, a la novia. El joven prepara una casa donde mantiene a su captiva. Ya que esta práctica genera tensiones intracomunitarias, el *cholonel* o *k'utunel* mediará entre las familias involucradas con el fin de restablecer el equilibrio armónico puesto en peligro por esta acción. "El objetivo inicial del *k'utunel* es ablandar la mente y el corazón, el entendimiento de la madre y del padre de la novia; debe tener poder de convencimiento, hablar bien el idioma kaqchikel" (Chirix, 2010: 136).

"discurso ceremonial", el *choloj*.[398] En éste se insta a la pareja a la convivencia armónica y, además, es el medio por el cual la tradición moral kaqchikel se transmite oralmente. De cualquier manera, y porque el *cholonel o k'utunel* realiza su trabajo en medio de una contextualidad de tensiones coloniales y decoloniales, muchos de ellos han comenzado a incorporar en su discurso perspectivas liberadoras que instan a la reducción de la violencia de género. Con todo, no debe olvidarse que si bien el *cholonel o k'utunel* es el encargado de la conservación y transmisión de las prácticas y conocimientos ancestrales, aún permanece ausente en esta mediación la mujer maya. La incorporación de esta en dicha labor conllevaría, según Chirix (2010: 140), "la equidad en las relaciones de género, la prevención de la violencia intrafamiliar y la motivación a la práctica de la ternura, la sexualidad y el erotismo".

Existen también espacios locales donde la experiencia de la sexualidad se vive con más libertad: el *tuj* o *temascal* es uno de éstos. Según lo explica Chirix (2010: 187),

> [e]l *tuj o* temascal es tan antiguo como la cultura maya. El nombre *temascal o temazcalli* se compone de dos palabras del náhuatl; *temaz,* que significa el baño, y *calli,* que significa casa. Su existencia es milenaria, usada por los antepasados.

En él el cuerpo desnudo acontece libremente, se abre a la experiencia de la alteridad: el *tuj* es una experiencia colectiva. El *tuj,* además, tiene vida [cfr. 4.2.2.], pues es resguardado

398 Como lo explica Chirix (2010: 139, nota 193), en el "*Choloj*: discurso ceremonial, se utiliza un lenguaje especial. *Cholonïk* se refiere al contenido del discurso. El *cholonel* es el encargado de pronunciar el *choloj*. Es él quien transmite oralmente las tradiciones".

por el *nawal* del *tuj*.[399] Aquí las comadronas ofrecen masajes a las mujeres embarazadas, lo que implica "el encuentro de dos cuerpos femeninos. Los cuerpos desnudos expresan una forma de comunicación" (Chirix, 2010: 190). Por otra parte, este es un espacio de socialización entre hijos/hijas y sus progenitores, un recinto de descubrimiento del cuerpo propio y el de la alteridad. Además, es un espacio de encuentro sensual y afectivo para las parejas. En el *tuj,* la sexualidad maya se expresa con libertad y el encuentro intergeneracional, erótico-sexual o la camaradería se propician. Aquí se transmiten los conocimientos sobre la sexualidad entre amigos, se goza de los placeres sexuales con la pareja, se recobra la salud, etc. La cosmovisión, la experiencia del cuerpo y sexualidad maya acontecen simultáneamente en el *temascal.* Es por esto que la «negación ontológica» conllevó intentos de, en palabras de Chirix (2010: 199), "*temascal-cidio*".

El *q'jelonik*[400] representa la ocasión donde la complicidad, la amistad y el aprendizaje solidario entre mujeres se realizan. Éste es también el momento donde las mujeres se solidarizan entre sí para sacar adelante la organización de una festividad importante de una o varias de ellas. Aquí, la conversación entre mujeres propicia el intercambio de experiencias afectivas y sexuales. Se transmiten y se construyen conocimientos y, con

399 "El *tuj* tiene su guardiana, su dueña o *nawal, k'o rajawal,* porque en el temascal se llevan a cabo prácticas físico-culturales y espirituales: allí se entierra la placenta porque se cree que es el cobijo que la guarda y la mantiene caliente. Las mujeres mayas son quienes siguen demandando el temascal" (Chirix, 2010: 200).

400 Formado de la base antipasiva *q'ejelon* (saluda), más el sufijo *–ik* que permite formar el infinitivo *q'ejelonïk* (saludo, saludar) (cfr. Patal Majzul, 2007: 336). Chirix acentúa el uso semántico que remite al encuentro colectivo y festivo.

ello, se comparte libremente la experiencia de la sexualidad. El cuerpo se resignifica en el *q'ejelonik* y la sexualidad adquiere un carácter lúdico y emancipador. Emma Chirix (2010: 171) ofrece algunos ejemplos de la reconfiguración lúdica del cuerpo a través del idioma kaqchikel:

> Sobre el plátano: Una mujer invita, *qa ch'olo' ri saq'ulk'a,* pelemos el banano [*saq'ulk'a*] pues; la otra mujer dice: "a saber si este banano aguanta", cuando observan un banano aguado, y otra mujer sugiere: "sería bueno que le pasaras un poco de *pom*, así se componen" y sueltan la risa.
>
> Con el tamalito: una mujer pide favor: *tiba'na' utzil nib'anta nim rak'än ri suba'n, kan rakän tzik'in nib'anche' jaja* (haga el favor de hacer largo el tamalito [*sub'an*] como el tamaño del pene [*tzik'in*] ja, ja)… y con el movimiento de la mano al hacer el tamalito dice *kan na sirisape.* (Cómo lo redondeás o cómo lo estás boleando) y las demás se sueltan a reír. [*A*]*y rat la' nana' utz nana' lo que nib'an chawe:* Otra agrega ¡Ah! a vos te gusta lo que te hacen, y así continúan riendo.

En las prácticas del *k'utunel*, en la experiencia del *tuj* y en los espacios *q'ejelonik* se ejerce la descolonización del cuerpo y sexualidad maya. Son recintos de resistencia decolonial, espacios donde la transgresión liberadora acontece formal, lúdica o sensualmente. Estas son las instancias donde la utopía decolonial kaqchikel tiene lugar. En ellos se ejercita desde ya el por-venir *"richin jun utziläj k'aslemal"* (Chirix, 2010: 144) –«el buen vivir»–: uno de los frutos del *proyecto de decolonialidad del poder, del ser y del saber maya.*

4.2.4. Descolonización de la memoria o sobre la tradición maya decolonial

Como vimos en el capítulo anterior [3.2.2.], la necesidad de reconstruir el devenir, *el acontecer* de la praxis de los mayas se ha convertido en tarea primordial de la descolonización del ser para el intelectual maya decolonial. La producción y gestión de la sub-alteridad –como lo vimos en el segundo capítulo–, conllevó no sólo el ocultamiento del «ser maya», sino la invención e imposición de un *ser degenerado* al que se debe *redimir*, *civilizar*, convertir en *ciudadano,* en *guatemalteco,* etc. El saber que crea y gestiona la colonialidad ancló al sub-alter en un estadio anterior del supuesto progreso lineal de la historia de la humanidad. El sub-alter fue visto no sólo como un «ser disminuido», sino como vestigio viviente de un pasado superado. La «negación de la coetaneidad» fue una de las consecuencias del «mito de la modernidad» [1.2.2.5.]. La (re)afirmación de *un modo de ser otro* obliterado por la imposición de la sub-alteridad, conlleva el des-ocultamiento de la *coetaneidad* de los mayas. "Todo documento de la cultura hegemónica es a la vez uno de la barbarie"[401], parece ser la premisa con la que el/la intelectual maya decolonial arremete contra la producción colonial de la historia y la memoria que niega la coetaneidad de los mayas. La *descolonización de la memoria* llevada a cabo por la/el intelectual maya trasciende ahora la oralidad –estrategia de resistencia en las comunidades mayas por siglos (cfr. Montejo, 1999: cap. 8; Jiménez, 2008: cap. 6)– y la coloca en los archivos de la memoria local. El/la intelectual maya

401 Es así como nos atrevemos a traducir la frase de Walter Benjamin (2010: 86): "Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein".

asume la responsabilidad del registro de la memoria de la decolonialidad.

Memoria de la decolonialidad. La descolonización del ser implica, entonces, no sólo la descolonización del cuerpo y sexualidad, sino el resquebrajamiento de la legitimidad de la memoria histórica oficial. Para arremeter contra los olvidos estratégicos de la colonización del ser y del saber, los intelectuales mayas han comenzado a visibilizar tanto la memoria de «la herida colonial», así como la genealogía de la praxis decolonial o el relato de la *memoria de la descolonización*. Tres ejemplos de esta práctica decolonial traemos a colación brevemente en esta sección: a) *la memoria de la movilización política maya en Guatemala*; b) *la memoria de la «ideología de la superación del indígena»*; c) *la memoria de la lucha por la tierra.*

Memoria de la movilización política. El registro de la *memoria de la movilización política maya en Guatemala* representa un gesto decolonial importante. Cuando el intelectual maya-kaqchikel Demetrio Cojtí (1997) abordó *ri Maya' Moloj pa Iximulew* –el «Movimiento Maya en Guatemala»–, lo hacía partiendo de una constatación histórica básica que, por un lado, daba razón de la producción de la sub-alteridad y, por otro, se erigía en móvil de la organización de los mayas como un todo (*ri Maya' Moloj*[402]): el colonialismo interno. "El estado guatemalteco –en palabras de Cojtí (1997: 21)– ha sido quintocentenariamente colonial porque su composición étnica, la orientación de sus políticas, la legislación que obedece, y la distribución del poder son coloniales". Económica, política y epistémicamente el colonialismo interno "condena a los Mayas a la extinción

402 *Moloj,* como sustantivo, significa en kaqchikel "grupo"; como verbo, "agrupar", "reunir".

cultural" (Cojtí, 1997: 29). Una radical movilización política y cultural, donde "el Maya es el actor principal" (Cojtí, 1997: 45), reivindicaba y (re)afirmaba el derecho de *ser «pueblo maya»*. En los años noventa, la movilización por la liberación política, epistémica y por la (re)afirmación de *un modo de ser otro* se convirtió en tarea decolonial ineludible [cfr. 3.3.]. Una de las expresiones de esta liberación tendría lugar en la reformulación multicultural del Estado [3.3.3.], lo que, entre otras cosas, debía traducirse en la creación de condiciones de posibilidad para la reproducción de *un modo de ser y saber* mayas.

Uno de los aportes del trabajo de Cojtí consiste en haber encontrado y justificado el *sentido decolonial* de la movilización política del «pueblo maya». Este intelectual maya decolonial es capaz de reconocer que dicha movilización era en parte la expresión de un implícito "pensamiento anticolonial Maya". *Ri Maya' Moloj,* entonces, es entendido por Cojtí como la manifestación visible del pensamiento decolonial maya allende el liberalismo y el marxismo-leninismo colonizadores (Cojtí, 1997: 34-35). *Ri Maya' Moloj,* por lo tanto, puso en entredicho la ontología y epistemología dominantes en Guatemala. Desde entonces, la «nación guatemalteca» –ideal político-ontológico liberal– deja de ser transparente, pues emerge por medio de la movilización política maya la *diversidad ontológica y epistémica.*

Memoria de la «superación del indígena». Por su parte, el historiador maya-kaqchikel Edgar Esquit (2010) se ha dado a la tarea de registrar, sistematizar y otorgarle sentido a las estrategias de resistencia maya resguardadas en "un pensamiento o una ideología sobre la superación como forma de buscar igualdad y ciudadanización y la modernización como mecanismos concretos para llevar adelante esta

liberación" (Esquit, 2010: 23). La «superación del indígena» es el paradigma de pensamiento que reconfigura localmente la experiencia de la modernidad, dando lugar a, como afirma Esquit (2010: 32), la "modernidad alternativa" maya. Si bien Esquit se concentra en el caso particular de la comunidad kaqchikel de San Juan Comalapa, su labor histórica posibilita la comprensión de los mecanismos decoloniales creados y empleados por las élites mayas o "indígenas superados" a nivel nacional. El texto se convierte en una especie de (re) construcción genealógica de lo que Demetrio Cojtí nombra *ri Maya' Moloj*. Al igual que éste, Esquit (2010: 455) parte de la constatación de la herida colonial de *qawinaq*: "el Estado (neocolonial) más que una cosa o un objeto sería un poder ideológico y relaciones que legitiman la negación del indígena". Es como alternativa a esta situación colonial que los mayas elaboran a lo largo del siglo XX "el pensamiento o ideología sobre la superación del indígena".

Habiendo logrado liberarse del sistema de trabajos forzados (Esquit, 2001: cap. 4; 2010: cap. 1), un grupo de mayas vio en el aprendizaje del español, en la adquisición de las destrezas de la escritura y lectura, en el trabajo de intermediación jurídica como *güizaches*[403], en el aprendizaje de oficios, en el servicio militar, en el comercio y, posteriormente, en la formación académica caminos certeros de empoderamiento que permitían "discutir los términos del sistema tutelar, de la dominación, para buscar la igualdad con los ladinos y para establecer relaciones modernas o de ciudadanos con el Estado" (Esquit, 2010: 22). Estos "indígenas superados" lograron con el tiempo, y debido a la adquisición de

403 Expresión local que designa a quienes ejercen el trabajo jurídico como abogados sin tener la autorización académico-legal requerida (cfr. Esquit, 2010:49).

conocimientos, arrebatar el control de la administración política a quienes encarnan la opresión local: los ladinos.[404] Los otros objetivos eran la eliminación de la pobreza y de los prejuicios racistas del que eran y son víctimas. La "ideología sobre la superación indígena" contiene en este sentido potencial decolonial. ¿Potencial decolonial?

Reconociendo que la adquisición de conocimientos permitía de alguna manera integrarse a, aliarse y negociar con el sistema de poder local y nacional, la élite maya comienzan a incorporar en su ideario los ideales del liberalismo capitalista predominante: individualismo, esfuerzo personal, educación, propiedad privada, etc. Poco a poco acumulan capital material y simbólico que les permitirá enfrentarse al poder ladino local, arrebatarles el poder y, finalmente, imponer los criterios de la dominación. La adquisición de dicho poder, en todo caso, implicó fundamentalmente la asimilación del ideario predominante y, como consecuencia, el ocultamiento de lo que había comenzado a experimentarse como el *origen del atraso*: la vida tradicional del maya campesino y analfabeta. Edgar Esquit reconoce en el paradigma del «indígena superado» una estrategia política relevante, si

404 Otro de los trabajos de Esquit (2001) ofrece detalles de las relaciones étnicas coloniales a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. A nivel local, según Esquit, la opresión de los mayas fue organizada y administrada por los ladinos. Esto hace posible que la dicotomía «indígena-ladino» siga siendo relevante para comprender las dinámicas interétnicas de dominación en lugares y tiempos específicos: "En la voz de los indígenas, entonces, ladino significó 'el otro', una persona con la que había que tener cuidado y miedo. Un individuo que no era del todo un amigo y aliado. En este sentido, el 'ladino' se constituyó en la alteridad más grande que tuvieron los indígenas; así, el patrón, el funcionario, el administrador de la finca, el habilitador, el carcelero, desde la perspectiva indígena, también fueron 'ladinos'" (Esquit, 2001: 235). También Esquit, 2010: 27-28.

bien contradictoria, que empodera a los mayas de la élite y le permite disfrutar en alguna medida de los beneficios de su incorporación al sistema económico, político y cultural predominante. Es contradictoria, de todas maneras, por el hecho que esta élite reproduce con los mayas analfabetas y campesinos la dicotomía jerarquizante de la dominación: civilizado-incivilizado, superado-atrasado, estudiado-ignorante, etc., pues "el indígena superado no buscó desmantelar el orden jerárquico sino escalarlo" (Esquit, 2010: 459).

El historiador maya-kaqchikel nos acerca a la compleja historia de la élite maya-kaqchikel. Esta se vio obligada a negociar su identidad con el fin de adquirir los medios que le permitieran oponerse a la opresión ladina. Esta compleja historia también encierra los antecedentes directos e indirectos del *proyecto de mayanización* que se concretizará principalmente en la década de los noventa. Edgar Esquit recupera, con todo, la memoria de la resistencia, de la conformación de un «pensamiento indígena» que empodera, pero también reproduce las diferencias jerárquicas sobre las que se asienta el mundo colonial. La descolonización de la memoria, entonces, implica dejar a un lado cualquier visión romantizada de la experiencia decolonial maya. La contextualidad de las luchas decoloniales permite dar cuenta de sus contradicciones. De esta élite local, en todo caso, es de donde provienen quienes, como Esquit mismo, configuran el proyecto maya intercultural-decolonial. La memoria recuperada es la de *qawinaq*, la expresión local kaqchikel de la comunidad. Esta comunidad, si bien llena de contradicciones que la ponen en marcha, permite que la vida siga reproduciéndose, y con y en ella *un modo de ser y saber otros.*

Memoria de la lucha por la tierra. Si Demetrio Cojtí aborda la memoria de la movilización política, epistémica y de la (re)afirmación de *un modo de ser otro* realizado por *ri Maya' Moloj,* y Edgar Esquit registra y sistematiza la memoria local de «la ideología sobre la superación del indígena», la antropóloga maya-k'iche' Irma Alicia Velásquez Nimatuj, en *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*, asume el proyecto decolonial de escribir la historia de "las luchas de mis hermanos Mayas campesinos" por la tierra (Velásquez Nimatuj, 2008: 181), articulando para ello lo local, lo nacional y el mundo globalizado. El punto de partida sigue siendo, como en los dos autores anteriores, la experiencia de la colonialidad: "la relación del Estado con los pueblos indígenas ha sido de enfrentamiento y de crear instrumentos para mantenerlos en condiciones raciales y sociales desventajosas, que los obligue a mantenerlos principalmente como brazos baratos para las fincas agroexportadoras" (Velásquez Nimatuj, 2008: 143). La vena ontológica del proyecto de esta intelectual maya decolonial emerge desde las primeras líneas de su trabajo. Una cita de la intelectual mapuche Moria Millán, con la que Velásquez Nimatuj (2008: vii) abre su libro, es elocuente en este sentido: "*La lucha por la tierra es la lucha por querer plantar un modo distinto de habitar el mundo*". El centro de interés del texto consiste en la formulación y registro de las estrategias de lucha contra la opresión racial, la explotación económica y la desigualdad de género que organizaciones campesinas locales (mames) ponen en práctica en el marco de la globalización.

Como Esquit, Velásquez Nimatuj aborda un problema puntual que afecta a los mayas en general: "Al situarme

como lo que soy racial, política y socialmente espero entonces, trasladar a otros la historia y la lucha política de […] 71 familias [campesinas] […] y que este esfuerzo les permita conocer las complejas luchas campesinas que mantienen los indígenas contemporáneos" (Velásquez Nimatuj, 2008: 141). La diferencia entre ellos consiste en el interés de la segunda por las estrategias campesinas de resistencia decolonial. Una radical diferencia entre el trabajo de Velásquez Nimatuj y los de Edgar Esquit y Demetrio Cojtí, y que puede considerarse el aporte fundamental de su texto, consiste en la reconstrucción de *la memoria de la lucha por la obtención de la materialidad mínima para la reproducción de la vida*. Su relato está lleno de referencias al hambre, la desnutrición, la pobreza, la enfermedad sufrida por los mayas y los campesinos ladinos pobres. Si la movilización es con la finalidad de obtener los recursos mínimos para la reproducción de la vida en su materialidad, la recuperación de la tierra lleva a los campesinos incluso a enfrentar la muerte al apropiársela «ilegalmente». Esta motivación, a su vez, lleva a los mayas campesinos a poner en entredicho las estrategias de lucha que si bien concuerdan con los principios de la liberación, en la práctica, sin embargo, limitan las posibilidades contextuales de sobrevivencia. Es en referencia a esta materialidad mínima que las alianzas interétnicas entre el campesinado indígena y el ladino pobre parecen ser factibles. Esta movilización, en todo caso, hace surgir formas nuevas de represión. Una de las formas recientes de represión del movimiento campesino por parte del poder colonial consiste en la criminalización de sus demandas. «Terrorismo» es desde inicios del siglo XXI el término con que se justifica la violencia contra las luchas campesinas.

¿Cuáles son las estrategias contemporáneas de resistencia y lucha del movimiento campesino? Según Velásquez Nimatuj (2008: 78), presionados por la pobreza generada por la caída de los precios del café a inicios del siglo XXI,

> [l]os campesinos tomaron las fincas no para violar el sistema institucional, sino para hacer que funcionara y crear respuestas ante la emergencia agraria. Ubicaron la desobediencia civil como una acción de colectividades, surgidas de la sociedad civil, y como parte de un movimiento de indígenas y ladinos pobres, organizados en el marco de la democracia y no fuera de esta, por eso, esperaban que sus acciones influyeran en las instituciones del Estado y atendieran sus peticiones.

A estos mecanismos de resistencia y lucha pueden agregarse, entre otros, las acciones de presión materializadas en marchas, cierre de carreteras, comunicados y conferencias de prensa. Los líderes del movimiento campesino se caracterizan por el activismo político en el terreno, pero también se insertan en las redes de solidaridad internacional para mover la opinión pública local y extranjera. Éstos procuran, además, el establecimiento de alianzas con otros sectores (de derechos humanos, estudiantes, académicos, universidades, centros de investigación, etc.) (cfr. Velásquez Nimatuj, 2008: 89). Como parte fundamental de la memoria de la resistencia campesina emerge el papel protagónico asumido por las mujeres. El activismo campesino indígena no se reduce a la participación masculina. Las mujeres son parte activa y fundamental de la resistencia, la confrontación y la defensa de la tierra.

La intelectual maya decolonial reconoce, al igual que Edgar Esquit, las contradicciones internas de las luchas campesinas: las traiciones, las alianzas con los poderes que

producen la colonialidad cuando se muestra necesario y, además, la ruptura con los movimientos de izquierda que imponen verticalmente sus métodos de lucha o esconden sutiles formas de racismo o violencia de género en sus modos de operación política (cfr. Velásquez Nimatuj, 2008: 95-101). La historia de las luchas campesinas es, por ende, también la del conflicto interno entre los dirigentes ladinos de izquierda y las opciones contextuales de las bases indígenas que se rebelan contra el verticalismo racista ladino. El contenido de estas luchas no se reduce a la perspectiva del análisis de clases sociales, pues el racismo ha sido un mecanismo de poder que incluso los campesinos ladinos reproducen cuando emergen conflictos internos. La lucha de clases, entonces, como horizonte hermenéutico para la comprensión del movimiento campesino, corre el riesgo, por un lado, de oscurecer la opresión étnica y de género, y que trascienden las diferencias de clase y, por otro, de obstaculizar la comprensión de las adaptaciones estratégicas de la resistencia indígena. Se busca, entonces, ir más allá de "la idealización de imaginar al campesinado como 'una comunidad igualitaria y armoniosa' libre de luchas internas" (Velásquez Nimatuj, 2008: 133).

El trabajo académico de los/las intelectuales mayas decoloniales no busca necesariamente llenar los vacíos de la historia oficial. Estos vacíos siguen y seguirán siendo disimulados por quienes se han adueñado de la historia local y, por qué no, universal. El gesto decolonial de los mayas al registrar las memorias de la resistencia conlleva *consecuencias ontológicas: los mayas han estado ahí, resistiendo, negociando, confrontando directamente el sistema, negociando con la modernidad el «ser mayas»*. ¿Qué implicaciones tiene el registro de estas memorias decoloniales? El ocultamiento

de la praxis decolonial maya permite la reproducción de la sub-alteridad y, con ella, la legitimación del tutelaje y de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Dejando noticia del quehacer maya, es decir de la *coetaneidad* de la praxis decolonial del «pueblo maya», los intelectuales aportan insumos para la configuran del proyecto de (re)afirmación de una ontología maya. De este manera, emerge una tradición otra, que Walter Benjamin (2010: 87) nombra *"die Tradition der Unterlegenen"* (tradición de los oprimidos), y a la que nosotros nombramos *tradición maya decolonial*.

La (re)afirmación de un *modo de ser otro*, el «ser maya», conlleva el des-ocultamiento de una ontología otra a la del colonizador. La ontología maya tiene como punto de partida el *k'ojbil*, «el lugar de origen» de una «comunidad ampliada» que sigue perviviendo en las prácticas e idiomas mayas. «*Winaq*» es la categoría ontológica que da razón de la existencia de *una comunidad* y de *subjetividades otras* obliteradas por una larga colonialidad. El develamiento y reconstrucción de esta ontología maya es proyecto y tarea asumida por las/los intelectuales mayas decoloniales. La descolonización del cuerpo y la sexualidad maya ocupa un lugar relevante al interior de este proyecto. La (re)afirmación de un *modo de ser otro* implica, además, la recuperación de la memoria de la praxis decolonial maya. En esta praxis decolonial –como movilización política, como productora de la contradictoria «ideología del indígena superado» o como lucha campesina por la tierra–, la «continuidad cambiante» del «ser maya» se exterioriza. La/el intelectual maya decolonial reconstruye la *tradición maya decolonial* como estrategia de (re)afirmación de una praxis otra que devela *un modo de ser otro*. Ellos/ellas se comprometen con la descolonización de la memoria a través del *arrebato de la tradición que yace en las manos del*

conformismo, como diría Walter Benjamin.[405] *Una ontología otra* comienza a ser des-ocultada y teorizada por los/las intelectuales mayas decoloniales. Se trata de *una ontología otra coetánea a la colonialidad del poder, del ser y del saber.*

4.3. [Sub-]proyecto de descolonización epistémica

En sus trabajos de investigación, y siguiendo los parámetros de la escritura académica occidental, la/el intelectual maya se presenta como el responsable individual –autor– de la labor desarrollada. Sin embargo, el autor maya hace continua referencia a la pertenencia a *una comunidad que es tanto étnica como epistémica*. Frente a lo que la epistemología del «punto cero» pretende ser indiferente, es decir, la pertenencia a un específico «lugar de origen» –*kojb'il*–, al intelectual maya decolonial se le presenta como móvil y tarea. El punto de partida del trabajo académico del intelectual maya es la experiencia colonial y decolonial del «lugar de origen». La reflexión individual se convierte en el medio para denunciar la «situación colonial» y develar las estrategias decoloniales mayas. Su tarea la constituye la (re)afirmación de una ontología otra y la *descolonización epistémica* con vistas a la revitalización de una «comunidad ampliada», a la cual se adscribe y de la que se siente responsable.

La *descolonización de la vida comunitaria* se convierte en *criterio ético-político y epistémico* de la actividad del intelectual maya decolonial. Así, la producción de conocimientos tiene una meta decolonial concreta. El

405 "In jeder Epoche muss versucht werden, die Ueberlieferung von neuem dem Komformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen" (Benjamin, 2010: 85) ["En cada época debe intentarse recuperar de nuevo la tradición del conformismo que la acecha" (Nuestra traducción)].

criterio decolonial de validez de los conocimientos producidos lo constituye la descolonización del poder, del ser y del saber. El pensar «sin más» –supuestamente neutral, parcial, desinteresado, des-corporeizado, etc.– no es el caso aquí. Es por esto que la adscripción étnica del intelectual maya es ontológica y epistemológicamente estratégica. Es esta adscripción la que permite la producción de una tradición de pensamiento intercultural-decolonial maya. Con esta adscripción y una opción ético-política, por un lado, se afirma la pervivencia de un *modo de ser otro* que se resiste a sucumbir a la colonización y, por otro, se (re)configuran *las posibilidades epistémicas otras* resguardadas al interior del *kojb'il*.

A la descolonización del ser le acompaña la descolonización epistémica. Una no puede entenderse sin la otra, son complementarias. En el apartado anterior vimos que la experiencia comunitaria remite a una subjetividad ampliada. El *kojb'il* es el lugar donde *acontece* tal *subjetividad nosótrica*. En él también acaece la experiencia individual y colectiva del pensamiento maya. Como veremos, en el pensamiento maya contemporáneo se resguarda y explicita la experiencia de articulación con los otros. En esto reconocemos, entonces, un gesto epistémico decolonial: *el pensar es una actividad y experiencia situada, histórica, concreta, comunitaria.* Los conocimientos producidos desde las disciplinas –antropología, historia, ciencias sociales, etc.– son el reflejo de esta constatación. En esta sección damos razón de las estrategias mayas de descolonización epistémica. Teniendo en cuenta algunos de los textos seleccionados, reconocemos tres estrategias de descolonización del saber: el in-disciplinamiento de las ciencias sociales occidentales [4.3.1.]; el develamiento de

la intrínseca contextualidad del conocimiento [4.3.2.]; la (re)afirmación de la *coetaneidad* de los mayas [4.3.3.]. Estas estrategias conducen al socavamiento de la epistemología del «punto cero» y, con ello, a la pluralización de las versiones de lo existente [4.3.4.].

4.3.1. Con la epistemología occidental más allá de la epistemología occidental

En el primer capítulo de su tesis doctoral, Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2008) expone con cierto detalle su historia personal como mujer, madre, intelectual y maya. La antropóloga maya-k'iche' se expresa en los siguientes términos:

> Estoy en un nivel en el que no puedo desconectar mi vida académica y mi vida personal, de mis posiciones políticas, ideológicas y profesionales. Soy consciente de que no puedo poner lo personal en un morral y lo académico en otro. Esto me es imposible, porque mientras más analizo la historia indígena, más conexiones encuentro entre estos dos mundos, de tal manera que mis decisiones recientes son parte de procesos de reflexión que generó en mí la educación y la concientización (Velásquez Nimatuj, 2008: 1-2).

Emma Chirix (2012: 35), en el apartado de consideraciones metodológicas, también en su tesis doctoral, lanza al lector las siguientes afirmaciones:

> El tema de investigación movilizó mi conciencia, por eso le dediqué tiempo, pasión, corazón y esfuerzo intelectual y siempre tuve presente las implicaciones que conlleva hacer un estudio al interior de mi grupo comunitario, genérico y racial […]. Mi investigación no se postula en la objetividad y la neutralidad.

¿No debería una tesis doctoral reflejar la objetividad –quizás al menos pretenderla– de los conocimientos producidos? ¿Es el conocimiento disciplinar compatible con las "posiciones políticas, ideológicas" de la/el intelectual? ¿Están los mayas en la capacidad de asumir *el rigor* de las ciencias sociales? Estas preguntas, sin duda, suponen la validez de la epistemología del «punto cero». Teniendo en cuenta este supuesto, podríamos plantear preguntas en otra dirección: ¿Cuándo y cómo se produjo el olvido de que la epistemológica del «punto cero» es una entre otras? ¿Cómo fue posible ocultar la «procedencia étnica» de este modelo? ¿El silencio sobre la «procedencia étnica» y contextual de los conocimientos producidos es un gesto común a ciertos grupos étnicos? Cualquiera que sea la respuesta a estas preguntas resulta claro lo siguiente: los *intelectuales mayas decoloniales* in-*disciplinan el saber disciplinar* de la epistemología del «punto cero». Y lo hacen situándose étnica, política y *trans*-disciplinariamente en su interior. ¿Para qué?

Los intelectuales mayas han obtenido su formación en los centros de producción, disciplinamiento y canonización del saber: las universidades. Los académicos mayas poseen el reconocimiento oficial de dichos centros del saber. Su formación en ciencias sociales y, por ende, en los parámetros de la epistemología occidental los convierte en especialistas de las disciplinas que representan. Dicho aval académico, sin embargo, no es el único punto de referencia de la actividad intelectual desarrollada por éstos. La continua referencia a la «procedencia étnica» en sus trabajos desafía cualquier pretensión de objetividad disciplinar, cualquier neutralidad epistémica y les desmarca del «sujeto transparente» que subyace a la epistemología del «punto cero». Esta referencialidad –expresión de un «pensar respectivo» [cfr.

1.1.2.2.]– es un *criterio de legitimación local* que no lo otorga el grado académico. Legitimación que les permite articularse con los decoloniales procesos locales. La pregunta que parecen plantearse a sí mismos quizá sea semejante a la que Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2008: 13) se hace: "¿hasta dónde los Mayas educados logramos apoyar las luchas de las mayorías indígenas que son pobres?" *El énfasis étnico va acompañado del interés político, ontológico y epistémico de la investigación y reflexiones teóricas que desarrollan*. Esto diferencia al intelectual maya decolonial de cualquier otro –en palabras de Edgar Esquit– «indígena superado».

El gesto decolonial expresado ya en los testimonios de Rigoberta Menchú y Víctor Montejo [3.2.1.] sigue estando presente en el trabajo académico de los/las intelectuales mayas decoloniales. La ruptura con el marco de referencia epistémico occidental es explicitada continuamente en sus publicaciones. ¿Qué motiva esta ruptura? Estos intelectuales insisten en las limitantes colonizadoras que las formas de producción de conocimientos de la epistemología del «punto cero» poseen: a) exclusión e invisibilización de los actores locales: "El conocimiento que se ha producido en la academia tradicional deja casi inaudibles las voces de estos hombres y mujeres [mames] que luchan desde sus comunidades" (Jiménez, 2008: 18); b) indiferencia a la materialidad de la experiencia del colonizado: "Descolonizar implica reconstruir el conocimiento y pensamientos ancestrales […,] pensar desde la sabiduría, la materialidad, la experiencia y la resistencia de los cuerpos de las mujeres indígenas, de sus memorias, es pensar desde lo negado" (Chirix, 2012: 295); c) negación de formas otras de producción de conocimiento: "los líderes [indígenas] en Cajolá deseaban darme un panorama colectivo de su realidad [a través de un "hablar

colectivo" distinto al de la entrevista individual] y esa lección me hizo reflexionar de lo influenciada que estaba, como mujer Maya, de la metodología occidental. […] Como estudiante de periodismo nunca escuché que los profesores reconocieran a las comunidades indígenas como creadoras de conocimiento" (Velásquez Nimatuj, 2008: 184).

Todo esto lleva a la/el intelectual maya decolonial a percatarse de la encrucijada epistémica en la que se encuentra y del carácter étnico de la epistemología: por un lado, se sabe situada en el marco epistemológico de las ciencias sociales occidentales; por otro, reconoce que las formas de producción de saberes a nivel local responden a otras lógicas, a otras coyunturas, vinculadas a la vida de los involucrados. Así describe Chirix (2012: s.p.) esta encrucijada epistémica: "asumo la contradicción que genera mi lucha por descolonizar el conocimiento pero recurro al mismo tiempo a autores occidentales" [cfr. Anexo IX]. *La frontera entre los saberes occidentales y los de las comunidades mayas es el lugar epistémico que habita la/el intelectual maya decolonial*. Éste/esta se percata que el «saber es poder» y que dicho poder, por tanto, se sustenta en la forma que el saber se erige y legitima. Saber es también la manifestación del poder. Ambos están en relación de interdependencia. Es por esto que las/los intelectuales ejercen un «escepticismo decolonial» frente a sus disciplinas: ven sus limitantes y las formas de control que ejercen, aunque reconocen el potencial decolonial que resguardan y el prestigio que ofrecen. *Su premisa parece ser «saber es contra-poder»*. Por ende, la estrategia consiste en *adaptar el potencial emancipador de la epistemología occidental a las luchas decoloniales*. No debe olvidarse que los suyos son trabajos académicos, según criterios occidentales, puestos al servicio de la descolonización del poder, del ser y del

saber. Al hacerlo, *desenmascaran el cinismo de la pretensión de neutralidad de la epistemología del «punto cero»*: inician así el proceso de descolonización epistémica.

Aunado a lo anterior, sus investigaciones parten de un determinado compromiso político, ontológico y epistémico decolonial:

Compromiso político decolonial:

> para mí esta investigación no es el fin, sino un medio que fortalece mi compromiso académico, que es mantener o iniciar proyectos investigativos que demanden las comunidades indígenas y campesinas, en los cuales sean ellos los actores activos sin otra influencia que la de buscar soluciones a sus problemáticas históricas, pero urgentes. En ese contexto mi responsabilidad como investigadora es por un lado, apoyar proyectos que enriquezcan la antropología crítica y por el otro, que intenten llevar a la mesa de discusión nacional e internacional las prioridades y las propuestas de los subalternos (Velásquez Nimatuj, 2008: 268).

Compromiso epistémico decolonial y de (re)afirmación de una ontología otra:

> Esto me lleva a un segundo aspecto que se relaciona al sistema de conocimientos Mames que se comparten en las comunidades. Es un tema difícil porque estamos hablando de una epistemología indígena que aún falta mucho por explorar pero que no es nada nuevo porque ha existido a lo largo de la historia. Mi contribución en este campo es haber tomado el idioma como un elemento clave no sólo para analizar y explicar el argumento principal en la disertación sino también para poner de relieve la voz y el conocimiento de los Mames. El haber seguido este camino surge por ser Maya y también por el interés de querer analizar la formación de las identidades

> y resistencias mayas a partir de los conceptos que se manejan en el idioma (Jiménez, 2008: 50).

El punto de partida y de llegada, como se deduce, es un proyecto decolonial. El medio lo proporciona la epistemología occidental que es adaptada para lograr la descolonización. Paradójicamente, es a través de la misma que la afirmación de la existencia de los mayas y sus conocimientos es posible. *Con ella* se logra ir *más allá de ella* e incluso *ponerla en entredicho*. Y esto es posible debido a que el intelectual maya decolonial posee criterios decoloniales que provienen de *un modo de ser y pensar otros* a los de la epistemología del «punto cero». Se convierten en mediadores decoloniales que ejercitan una *hermenéutica diatópica decolonial* [4.1.3.]. No son simples mediadores-conciliadores de tradiciones de pensamiento, sino *mediadores que ejercen un «escepticismo decolonial»*.

4.3.2. Contextualidad del pensamiento maya

Una de las principales características del pensamiento maya contemporáneo es la afirmación de *la contextualidad del pensar*. El pensar acontece en situación, es pensar situado, carga con la experiencia histórica y se pone al servicio de un proyecto intercultural-decolonial maya. Este pensar contextual se alimenta de la experiencia histórica –la «herida colonial»– de quienes piensan. Uno de los principales textos en los que se recogen las características del pensamiento maya contemporáneo, *Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya*, arranca con la caracterización de *un proyecto ontológico y epistémico decoloniales fundamentalmente contextuales*:

> Reconocemos que somos *winaq* en camino hacia la descolonización y la construcción de un pensamiento

> crítico. […] El hecho de escribir las bases de nuestros conocimientos y sabiduría ancestral nos permite profundizar en el sistema de pensamiento Maya para contribuir a la formación de un pensamiento crítico y una conciencia colectiva que nos lleve a cuestionar las […] bases filosóficas del pensamiento occidental (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 6).

Este pensar, por estar situado, forma parte de un proyecto de descolonización del ser que toma sentido a través de la descolonización de la supremacía de la epistemología del «punto cero». Este pensar surge en una *contextualidad material* (histórica, local, etc.) que le constituye y anima. Pero esta no es la única contextualidad que le configura. Existe una *contextualidad intrínseca* que hace aún más radical la experiencia del pensamiento maya contemporáneo. ¿Cómo queda plasmada la radical contextualización del pensamiento maya? La respuesta, nuevamente, la ofrece el análisis lingüístico. Son los idiomas mayas los que resguardan la constitutiva *situacionalidad* del pensar.

Pensar/sentir en situación. Kynaab'il/Kyna'bil Qxe'chil es traducido por sus autores como los "fundamentos del pensamiento Maya", como el "sistema de pensamiento de nuestras raíces Mayas de donde provenimos" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 17). Tal como quedó asentado en la sección anterior [4.2.1.], la traducción directa no recoge la relevancia de la construcción lingüística presente en el título. Como sus mismos autores explican, los conceptos *-naab'il* y *-na'bil* refieren a «pensamiento» y «sentimiento» respectivamente en el idioma mam. A diferencia de lo que tradicionalmente se asume en la epistemología del «punto cero», pensamiento y sentimiento están radicalmente interrelacionados y son interdependientes en la experiencia epistémica maya. Es por esto que Jiménez y Aj Xol Ch'ok

(2011: 18) hablan más bien de un "pensamiento sentiente o sentimiento pensante". Si esto desplaza al pensamiento maya de la órbita del reduccionista racionalismo occidental, resulta también relevante el hecho que los sustantivos *-naab'il / -na'bil,* "pensamiento"/"sentimiento", no se presentan lingüísticamente en forma absoluta frecuentemente, sino casi siempre acompañados de un marcador de persona gramatical, para el caso *ky* (marcador de tercera persona gramatical plural)[406], de modo que se forma *kynaab'il/kyna'bil:* pensamiento (de ellos)/sentimiento (de ellos). ¿Cuál es la relevancia de esto? Tal como lo afirman sus autores: "Esto hace que el sistema de pensamiento Maya sea un proceso de construcción colectiva porque el pensar colectivo tiene que estar en concordancia con el sentir también colectivo y viceversa" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 18).[407] *El pensamiento Maya, entonces, es un pensar/sentir que surge de la experiencia de colectividad comunitaria y que reconoce implícita y explícitamente su situacionalidad contextual y, con esta, su procedencia étnica y, por ende, histórica.*

Ahora bien, esta correspondencia entre sustantivo y marcador gramatical no es una relación objeto-sujeto, tal como la traducción al español sugiere: el pensamiento (objeto) de ellos (el sujeto poseedor), sino más bien la experiencia integral que une vida y pensar, vida y sentir: experiencia comunitaria y pensar/sentir. Este pensar/sentir/maya –*kynaab'il/kyna'bil*–, entonces, se distancia de la *hybris del punto cero* que caracteriza desde Descartes a la epistemología occidental. Según esta:

406 Hemos tenido a la vista la Gramática Mam (Pérez y Jiménez, 1997: 111-112).

407 A esta forma otra de epistemología Carlos Lenkersdorf ([2002]2005: 200), para el caso tojolabal, denomina "epistemología intersubjetiva".

> El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito*. Y el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito meta-empírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un *punto de observación inobservado*, previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia (Castro-Gómez, 2007: 82)

En el pensamiento maya contemporáneo, por el contrario, la producción de conocimientos arrastra y explicita la carga de la proveniencia étnica y contextual del que piensa, pues no es posible separar del todo uno del otro. El pensamiento es siempre *nuestro pensamiento –qnaab'il–*, no el producto de un individuo aislado del mundo y de las circunstancias que le motivan, le inspiran o le obligan a pensar. El pensamiento es, a la vez, *nuestro sentimiento –qna'bil–*, es decir, in-corporado, localizado en el cuerpo llena de vida, de proyectos, de deseos e inserto en el «mundo colonial» y, a su vez, en proyectos de lucha y resistencia decolonial.[408] Es por esta particularidad del pensamiento maya contemporáneo que los testimonios de Rigoberta Menchú y Víctor Montejo [3.2.1.], si bien parten de una experiencia personal, possen un carácter colectivo, están imbricados en la corriente del acontecer histórico de la «comunidad ampliada». Por medio de esta

408 Refiriéndose a la experiencia tojolabal contemporánea, Lenkersdorf ([2002]2005: 201) también afirma coincidencias sobre este punto: "el saber, aprender y conocer, no echan fuera la mente, la razón y el pensar sino, junto con lo mental, actúan los cuerpos de carne, hueso y demás concreciones tangibles y vivientes. Al percibir, pensamos con los sentidos que modifican el pensar".

experiencia personal se expresa el dolor comunitario y, a la vez, las esperanzas colectivas de la liberación.

El pensamiento maya, entonces, emerge como configuración armónica entre *pensar y sentir en situación*. Por ser pensar/sentir en situación, la experiencia comunitaria (*kojb'il*), signada durante más de quinientos años por la tensión entre colonialidad y decolonialidad, es el punto de partida, la fuente de inspiración y «el lugar de origen» de la *opción decolonial*. El *kojb´il,* entonces, a) es punto de partida, pues en él se resguarda la tradición, los saberes ancestrales; b) es fuente de inspiración, ya que resguarda la memoria de la resistencia, las estrategias decoloniales que le han permitido a los mayas sobrevivir a lo largo de la historia; c) en él emerge y se cultiva el proyecto epistémico decolonial y la (re)afirmación de una ontología otra.

Ajnaab' winaq intracomunitario. El intelectual maya decolonial, tal como lo hemos caracterizado anteriormente, reconoce no ser el único que genera conocimientos. Su papel consiste en visibilizar la existencia y resistencia de la «comunidad ampliada» a través de las herramientas teóricas a su disposición. La fuente principal del pensamiento maya, entonces, se ubica en el *kojb'il*, la «comunidad alterna» a la «comunidad colonial». En la experiencia *intra*comunitaria son otros intelectuales los que tienen la responsabilidad de resguardar y transmitir los saberes ancestrales y un *modo de ser otro*. Jiménez (2008: 283-284) se refiere a estos otros intelectuales –que por no encajar en los criterios letrados de la tradición occidental son excluidos como tales– en los siguientes términos:

> los ancianos como actores sociales, son parte de un movimiento social pero sus funciones son de crear, fortalecer y transmitir los conocimientos a las nuevas

> generaciones a nivel del *kojb'il*. Sin embargo, su función en la resistencia y política Maya son tan importantes pero que desde la perspectiva de la academia occidental no son considerados ni como actores sociales ni como intelectuales.
>
> […L]os abuelos y las abuelas […] sí son actores sociales de acuerdo a su propia concepción de lo que es un "líder o lideresa", de "guía", de "maestro y científico". Son intelectuales en sus propias comunidades y sí tienen un objetivo relacionado con el resto de los actores que luchan tanto en el plano local como nacional. El conocimiento que poseen como intelectuales se basa en la cosmovisión, que se relaciona con las prácticas cotidianas comunitarias.

Para el intelectual maya decolonial, los abuelos y las abuelas son parte fundamental de los procesos de resistencia epistémica y de la (re)afirmación de una ontología otra. A través de ellos la memoria de los saberes y de las estrategias decoloniales sigue vigente y siendo transmitida. Ellos y ellas son los "*ajnaab' winaq* (las filósofas, los filósofos, sabias, sabios, científicas y científicos Mayas)" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 12).[409]

4.3.3. Tiempo sin progreso o sobre la coetaneidad decolonial

Según Ajb'ee Jiménez (2008: 138), "el Estado y la sociedad dominante ladina no reconocen otra historia porque piensan que los mayas son personas *sin historia* e incluso que están fuera de los parámetros de la historia hegemónica".[410] En otro lugar apunta:

409 Según Carlos Lenkersdorf ([2002]2005: 186), "[l]a muerte de cada anciano y anciana equivale a la clausura de una biblioteca y de un archivo. Al matarlos [el ejército], las clausuras se convierten en destrucciones por la violencia dominante".

410 Énfasis en el original.

> La corriente más prevaleciente en la mentalidad de la sociedad dominante en Guatemala, es que la "tradición oral" en idiomas Mayas […] no tiene validez histórica ni política. En otras palabras, se fortalece así la dicotomía falsa entre la gente que sí tiene historia (los ladinos y el sector dominante) y los sin historia (los Mayas). Entonces, en todo el proceso de escribir la historia, se produce una historia racializada que silencia la voz de los Mayas y los construye de acuerdo a los intereses hegemónicos ladinos. Sobre esa historia es que se ha discriminado racialmente al Maya y fue la justificación del genocidio y de la guerra que enfrentamos actualmente (Jiménez, 2008: 207).

Edgar Esquit (2010: 37), por su parte, afirma rotundamente: "[e]l kaqchikel entra en la historia de América Latina como un sirviente y un ciudadano de segunda clase", agregando más adelante: "En Guatemala, las historias indígenas y mayas no pueden separarse de la historia de los lugares y ellas de la nacional porque desde esos espacios también se rebate la opresión y se construyen los vínculos" (2010: 39). ¿Qué es lo que sustenta estas afirmaciones? ¿Por qué la insistencia en poner en entredicho las narrativas de la «historia hegemónica racializada» que deja a los mayas fuera de la historia nacional? Lo que emerge de estas afirmaciones es la reivindicación de la *coetaneidad* entre mayas y los grupos de poder. ¿En qué estriba la importancia de esta reivindicación? ¿Qué gesto decolonial esconde?

En el capítulo primero [1.2.2.5.] vimos cómo la comprensión del tiempo –construido como *lineal* y *evolutivo* por la filosofía de la historia ilustrada, y sobre el cual se sostiene la idea de *progreso*–, predominante en el pensamiento occidental desde la «segunda modernidad», dividió a la humanidad en dos: aquella que está a la altura de la marcha de la historia (civilizados, modernos) y la que se encuentra

en momentos anteriores al culmen del devenir histórico (bárbaros, primitivos, incivilizados). Ya en el siglo XVI, para el caso americano, la humanidad había sido dividida entre quienes tienen historia –entendida como el registro de acontecimientos por medio de la escritura alfabética– y "los hombres sin historia" (cfr. Mignolo, [1995]2010: 133-134). En los siglos posteriores se erigieron otros argumentos que encontraban legitimación tanto en el «mito de la modernidad» como en el «escepticismo misantrópico maniqueo» colonial. Uno de ellos, dijimos, es la configuración lineal de la historia. Quienes se encuentran en el presente de la historia gozan del privilegio (del poder, ontológico y epistémico) de la civilización; quienes se ubican –o han sido ubicados– en el pasado, en un momento anterior al presente civilizado, están atrapados en la barbarie. Ahora bien, a éstos les es factible acercarse al *presente civilizado* bajo ciertas condiciones epistémico-ontológicas. Los pueblos civilizados conocen la forma de lograrlo; además, se sienten moralmente obligados a realizar esta tarea. Las consecuencias de esta visión la hemos desarrollado a lo largo del segundo capítulo. En esta narrativa no existe *coetaneidad*[411] de los dos grupos

411 Según Mignolo (2011: 163-164), [b]etween Kant and the nineteenth century, during the second stage of modernity characterized by the 'denial of coevalness', *time* became a central facto in making and recasting colonial differences. Progress, a weapon of the civilizing mission, was the key rhetorical figure in the nineteenth century; development, after the Second World War, was its successor as the rhetorical figure in a new stage of coloniality of power re-mapping the colonial difference. Modernity, progress, and development cannot be conceived without a linear concept of time defining a point of arrival." ["entre Kant y el siglo XIX, durante la segunda fase de la modernidad, caracterizada por la 'negación de la coetaneidad', el *tiempo* se convirtió en un hecho central de la producción y refundación de las diferencias coloniales. El progreso, cama arma de la misión civilizadora, fue la figura retórica clave en el siglo XIX; el desarrollo,

en los que la humanidad queda dividida. Los *modos de ser otro* de quienes se encuentran fuera del presente civilizado –identificado también como modernidad– están destinados a desaparecer como condición de la posibilidad de entrada en el absoluto presente de la civilización. El presente civilizado y moderno, entonces, se autoimpone una tarea pedagógico-tutelar con el pasado incivilizado y bárbaro. La *coetaneidad* de ambos grupos es una cuestión del futuro. El futuro será, por lo tanto, el testigo de esta *integración civilizadora*. En el presente, sin embargo, esta *coetaneidad* es impensable, casi imposible.

Para Boaventura de Sousa Santos (2007: 80), "la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro". La contracción del presente ha sido posible a través de las estrategias de lo que Santos llama la «razón metonímica». Tomando la parte por el todo –según el sentido de la palabra *metonimia*–, la razón occidental desecha cualquier forma de interpretación de la historia, *modos de ser y saber* que no sean los propios. De esta manera se contrae el presente, colonizado por quienes se lo apropian y relegan a otras culturas, a otras ontologías y epistemologías al pasado, condenándolas así a la extinción. Entre el pasado y el presente existe una frontera, quien quiera ir de un lado a otro necesita la visa que otorga la civilización. Tal como Emma Chirix (2012: 228) lo pone de manifiesto para el caso de las mujeres mayas, la visa de la civilización se adquiere a través de la

después de la Segunda Guerra Mundial, fue su sucesora como figura retórica en una nueva fase de la colonialidad del poder de reubicación de las diferencias coloniales. Modernidad, progreso y desarrollo no pueden ser concebidos sin una concepción lineal del tiempo que establece un punto de llegada" (Nuestra traducción)].

metamorfosis ontológica, es decir, la transformación de sí misma en "moderna, individualista, racional, urbana, alfabeta, cristiana, anticomunista, limpia, obediente, sumisa, cortés, trabajadora, estudiosa". El civilizado, por su parte, es capaz de volver al pasado, entenderlo y, luego, apropiárselo. El viajero, el antropólogo, el misionero, el diplomático, el gestor de proyectos de desarrollo, etc., poseen la visa para insertarse en el pasado y poder salir de él. El presente del mundo colonial, además, niega ciudadanía a quienes provienen de formas de vida pasadas. El futuro, sin embargo, aparece como el momento de *coetaneidad* posible. La "razón proléptica" (Santos, 2007: 81), la supuesta capacidad de saber anticipadamente lo que depara el porvenir, ha permitido permitido y sigue permitiendo al presente civilizado ofrecer al pasado incivilizado la superación de sus deficiencias en el futuro. El futuro se presenta como la posibilidad de la integración de la alteridad en el único proyecto (ontológico y epistémico) válido: el propuesto por el presente civilizado. Si el pasado incivilizado es minusvalorado y condenado por el presente, en el futuro será inexistente. En ambos momentos la «negación de la coetaneidad» de la alteridad se impone.

Contra esta «negación de la coetaneidad» arremete el pensamiento maya contemporáneo. A las/los intelectuales mayas decoloniales no les interesa proponer una interpretación del tiempo totalmente otra a la de la cultura occidental. La dicotomía entre tiempo lineal y tiempo circular no es la principal estrategia argumentativa en este sentido. Ellos y ellas se concentran, más bien, en la recuperación de la memoria decolonial de la *coetaneidad* [3.2.2. y 4.2.4.]. Los mayas han *estado ahí* en todo los momentos afirmados y negados por el presente civilizado. Mostrarlo es uno de los objetivos de Velásquez Nimatuj (2008: 272): "retratar un

movimiento indígena y campesino, de hombres y mujeres, que no han sido sujetos pasivos ni víctimas del poder, sino líderes con historia, participación y conciencia. Luchan y viven en medio de contradicciones, fragmentaciones ideológicas y fronteras políticas y raciales". Los mayas han sido *contemporáneos al poder,* si bien como un subalter explotado, «como sirvientes y ciudadanos de segunda clase». Estos, además, han sido *contemporáneos al pensamiento occidental*, y no sólo en las formas ancestrales de saberes puestos bajo el escepticismo de la epistemología del «punto cero», sino integrando, reinterpretando y problematizando dicho saber, ya que "los indígenas se enfrentan, desligan y se adaptan a un Estado neocolonial" (Esquit, 2010: 40). Insistiendo en esta *coetánea existencia,* los mayas desmontan la argumentación lineal y evolutiva de la historia y asumen la perspectiva decolonial, según la cual la modernidad no puede existir sin la colonialidad [1.2.1.3.]. Esta *coetaneidad* está lejos de ser armónica. Precisamente por no serlo, se vuelve importante desenmascarar la supuesta inocencia del presente de la civilización que se vincula altruistamente con el pasado incivilizado y bárbaro y le propone un futuro armónico en los parámetros de la dominación.

A este gesto decolonial de los intelectuales mayas es a lo que Santos (2007: 89) apunta al hablar de una "sociología de las ausencias". Esta consiste en una investigación que muestre que las ausencias o, según lo dicho, la «negación de la coetaneidad», son producidas activa y deliberadamente como tales. Este proyecto ha estado en marcha desde que inicia la negación y ocultamiento de ontologías y saberes otros [cfr. 1.3.3.]. El presente civilizado ha sido siempre co-habitado por la alteridad: resistiendo, negociando, adaptándose, rebelándose. Esta memoria forma parte de *la*

tradición maya en situación colonial. Cualquier consideración del pensamiento maya que no atienda la situación colonial en la que tiene lugar desde hace más de 500 años continuaría produciendo la ausencia de ontologías y epistemes otras. En la búsqueda de la absoluta originalidad –o autenticidad– de dicho pensamiento se entrevé una mueca colonizadora, pues parece sospechar del proyecto de "expandir el presente" (Santos, 2010: 80). El/la intelectual maya decolonial, en cambio, se dedica a la reconfiguración de la historia donde el proyecto de configuración de «un mundo donde quepan otros mundos» no se refiere exclusivamente al porvenir, sino, además, a la des-ocultamiento de la *coetaneidad* histórica negada. Es en este sentido que se puede hablar de un «tiempo sin progreso» que (re)afirma la *coetaneidad* del «pueblo maya». La evolutiva linealidad de la historia es para el/la intelectual maya decolonial una construcción que responde a un lugar de enunciación, a una específica tradición del saber: a los intereses imperiales de dominación.

4.3.4. Terrorismo epistémico

El decurso histórico-biográfico de los intelectuales mayas decoloniales tiene relevancia decolonial. Los vínculos institucionales, la formación académica, el trabajo con sectores indígenas, su inmersión en el sistema de dominación para socavarlo desde dentro, etc., hacen que la biografía de los mismos juegue un papel clave en la exposición del protagonismo maya cada vez más representativo en la sociedad guatemalteca. «Complicidad subversiva con el sistema» es el lema que mejor describe el gesto decolonial de la/el intelectual maya. La necesidad de comprender las estrategias descolonizadoras (partir del sistema de dominación para ir más allá de él) ha sido una tarea no siempre bien acogida por los enfoques esencialistas y culturalistas.

La imposibilidad de ver el gesto decolonial escondido en la estratégica integración o participación del intelectual maya en las instituciones del sistema de dominación, es uno de los principales obstáculos para reconocer los complejos procesos de liberación que siguen vigentes.

Como vimos en la última sección del capítulo anterior [3.4.], la reacción y acusaciones de los gestores de la colonialidad contra el trabajo político, ontológico y epistémico de los intelectuales y activistas mayas se convierten en una intencional afirmación del peligroso potencial transformador del proyecto intercultural-decolonial maya. Actualmente, los gestores de la colonialidad siguen arremetiendo contra este proyecto. Una de sus recientes expresiones proviene de la *Fundación contra el Terrorismo.* El 15 de julio de 2013, el presidente de esta fundación publicó, en campo pagado, una columna titulada *Respuesta a Irma Alicia Velásquez Nimatuj.*[412] En ella el firmante califica de «terrorista» el trabajo realizado por la intelectual maya-k'iche' en los siguientes términos:

412 El 8 de julio, Velásquez Nimatuj publicó su columna de opinión semanal con el título *Fundación terrorista.* En esta, la intelectual maya-k'iche' desmantela el proyecto conservador y violento de la *Fundación contra el Terrorismo.* La mayoría de los miembros de esta son militares retirados que se han organizado después de que el general Ríos Montt fue llevado a juicio y condenado por genocidio contra mayas-ixiles durante el conflicto armado. Para la autora, el presidente de dicha *Fundación* y sus financistas "no pueden acabar con sus contrarios con la brutalidad con la que lo hicieron, ni exterminar la vida de sus enemigos cometiendo genocidios ni actos contra lesa humanidad con impunidad y apoyo del Estado, por eso, recurren a publicaciones que promueven el desprestigio y el linchamiento social, nacional e internacional, de líderes, profesionales, defensores y organizaciones" (ElPeriódico, 08 de julio de 2013). Disponible en: <http://elperiodico.com.gt/es/20130708/opinion/230728/>.

> La verdad, es que Velásquez Nimatuj y quienes como ella, lucran con la prostitución de los derechos humanos y la defensa del medio ambiente, de quienes tienen que cuidarse las espaldas es de ellos mismos, pues *nuestra historia* registra la manera en que *los terroristas y sus descendientes* se han garantizado siempre la fabricación de sus mártires que les han resultado en extremo rentables. […]
>
> *Guatemala entera desprecia y está hastiada* de quienes no hacen más que poner *obstáculos al desarrollo de nuestro país*, sin otro fin que lograr agenciarse de fuertes sumas de dinero. Tal el caso de Irma Alicia Velásquez Nimatuj.[413]

En este corto párrafo se recoge buena parte de la lógica y retórica colonial predominante en Guatemala, y contra la que los/las intelectuales mayas ejercen un «escepticismo decolonial»: 1. Enunciación desde la perspectiva de la «razón metonímica», que tomando la parte por el todo afirma: "Guatemala entera desprecia y está hastiada de quienes…". 2. La reproducción de la «retórica de la modernidad»: los mayas y activistas sociales son "obstáculos al desarrollo de nuestro país". 3. La puesta en escena de la construcción étnica, que no se sabe tal, de "*nuestra* historia". 4. La producción de una *neo-barbarización* o gestión de la sub-alteridad para descalificar a quienes ponen en marcha proyectos decoloniales: "los terroristas y sus descendientes".

Los mayas y, para el caso aquí señalado, los/las intelectuales mayas decoloniales representan el *obstáculo* a la continuación de la colonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala. Esta oposición es leída por los gestores de la colonialidad

413 Énfasis añadido. Utilizo la versión reproducida por Estuardo Zapeta en su columna de opinión *"Contra el terrorismo…"*, del 16 de julio de 2013. Siglo 21. Disponible en: <http://www.s21.com.gt/node/307682>.

con "desprecio" y "hastío". El bárbaro del siglo XXI recibe un nuevo nombre: *terrorista*. Éste habita estratégicamente en el *Lebenswelt* de los grupos hegemónicos, conoce muy bien su retórica, sus artilugios epistémicos y su violenta ontología. La acusación de «terroristas» se convierte en negativa constatación del poder transformador del proyecto intercultural-decolonial maya. Los temores de los gestores del mundo colonial no son nada nuevos [cfr. 3.4.].

El pensamiento maya resguardado, ampliado y producido por los/las intelectuales mayas decoloniales manifiesta una creativa tensión entre la asunción de los modos disciplinares de la producción y validación de conocimientos académicos, por un lado, y su *estrategia terrorista* de socavarlos ubicándose en el medio de las metodologías y de los principios epistemológicos occidentales, por otro. El «escepticismo decolonial» parece recorrer, cual virus, el organismo disciplinar de las ciencias sociales occidentales. Así, las alianzas y resistencias entre diversas tradiciones de pensamiento se erigen como estrategias de liberación. A diferencia de las luchas revolucionarias armadas, *el terrorismo epistémico de los intelectuales mayas decoloniales* no arremete directamente contra «el enemigo» (de clase, de género, racial, etc.), sino contra las condiciones de posibilidad que permite al «enemigo» seguir siendo tal.[414] El proyecto de la conformación de «un mundo donde quepan otros mundos» es también un proyecto de terrorismo epistémico: se trata del fin del universo del uno. Para ello, indispensable es "contribuir a la revitalización de un pensamiento crítico que reconozca la existencia de mundos diferentes, que respete y valore los saberes, conocimientos y sistemas de pensamiento

414 Tomo prestada la idea desarrollada por Sjoerd van Tuinen (2007: 107) al abordar la obra de Peter Sloterdijk.

de los Pueblos de Ab'ya Yala" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011: 102). Implica, por ende, socavar los cimientos del mundo donde las diferencias o, más bien, la *coetaneidad* de *modos de ser y saber otros* son negados. Lo irónico de este *terrorismo epistémico* es que sus acciones buscan no sólo la liberación de los mayas, sino la de quienes compulsivamente los oprimen y los condenan a la extinción.

4.4. Conclusión: Contextualidad, terrorismo y «opción decolonial»

Elaborar una visión de conjunto de las dos vertientes actuales del proyecto intercultural-decolonial maya, a saber, el [sub-]proyecto de (re)afirmación de una ontología otra y el de la descolonización epistémica desarrollado por los/las intelectuales mayas decoloniales, ha sido nuestro principal objetivo. Dichos proyectos son puestos en marcha por el *pensamiento maya contemporáneo.* Entre las diferentes corrientes de este pensamiento se encuentra la ensayada por los/las intelectuales mayas decoloniales. A diferencia de las etapas anteriores, el pensamiento elaborado en las últimas dos décadas (1992-2012) ha ido adquiriendo complejidad teórica. Las fuentes (la cultura occidental y el pensamiento maya ancestral) de las que se alimenta es también el reflejo de quienes lo llevan adelante [cfr. Anexo IX]. La/el intelectual maya decolonial se erige como *traductor* de tradiciones. Esta *traducción* o «hermenéutica diatópica», en todo caso, se ejerce a partir de una «opción decolonial». Así, la construcción de «un mundo donde quepan otros mundos» es lo que orienta el trabajo epistémico y de des-ocultamiento de una ontología otra realizada por la/el intelectual maya. Dicho proyecto implica no sólo la generación de un marco hermenéutico intercultural-decolonial, sino la puesta en

entredicho del «mundo colonial» creado y gestionado por el colonizador desde hace más de medio milenio.

No es de extrañar que el proyecto intercultural-decolonial sea visto como amenaza por el «mundo colonial» imperante. En este sentido, el calificativo *terrorista* es la más reciente expresión de la «retórica de la modernidad». Esta se desenvuelve con una dinámica básica: crear al sub-alter para tutelarlo, dominarlo o, en ocasiones, exterminarlo. Por lo tanto, no es raro que el proceso decolonial pase por la fase de implementación de un *terrorismo epistémico*, con el fin de socavar las condiciones de posibilidad del «mundo colonial» que impide la realización del «kojb'il alterno». Si bien invisibilizado por siglos, el *kojb'il* o «lugar de origen» –local o como «pueblo»– ha posibilitado la reproducción de *un modo de ser y saber otros* en medio de la colonialidad. Los idiomas mayas resguardan la memoria de una ontología y episteme otras. Esta memoria también lo es de las opciones de contraposición, negociación o asimilación estratégica por parte de «indígenas superados», campesinos o académicos mayas. Recogiendo esta memoria se busca poner en entredicho una larga tradición de «negación de la coetaneidad» de las diferencias.

La radical contextualidad del pensamiento maya –contextualidad implícita en la configuración lingüística de la «realidad»– permite no sólo comprender una particularidad de los mayas, sino considerar las diferentes tradiciones epistemológicas como expresión de una determinada historicidad. El escándalo de la epistemología del «punto cero» consiste en el olvido de su originaria contextualidad y la universalización colonizadora del mismo. En este sentido, una «situación colonial» es la condición histórica que le otorga un cariz distinto al pensamiento maya

contemporáneo. Es la colonialidad del poder, del ser y del saber «lo que da para pensar», determinando las temáticas de interés y haciendo surgir la utopía y la esperanza de la liberación decolonial y la transformación intercultural. Esta contextualidad es la que ha hecho posible irónicamente la incorporación de mayas al sistema de dominación. Entre estos se encuentran las/los intelectuales mayas decoloniales. Éstos gozan del prestigio y la legitimación académica que otorgan las instituciones de reproducción de la lógica de la colonialidad y de su legitimidad: las universidades. Ellos y ellas habitan y se desplazan entre, al menos, dos tradiciones ontológicas y epistémicas: la occidental y la maya. Siendo especialistas calificados y reconocidos por la primera, construyen un proyecto intercultural-decolonial que haga posible el des-ocultamiento de la segunda. *Con* las herramientas de la tradición occidental se va *más allá* de esta. Esto sólo es posible al partir de una tradición otra: una ontología otra y un proceso de descolonización epistémica. El intelectual maya decolonial desenvuelve *interculturalmente* su trabajo al poner en diálogo (al menos) dos tradiciones que se encuentran en relación asimétrica. En la opción por la reducción de esta asimetría emerge el proyecto intercultural-decolonial maya como expresión del *pensar intercultural-decolonial* que le subyace.



Ro' Tanaj - Capítulo 5

«Meditaciones mayistas»: *Con* el pensamiento filosófico latinoamericano *más allá* del pensamiento filosófico latinoamericano

En *Oswaldo Salazar conversa con Amílcar Dávila*, texto con el que dimos inicio al primer capítulo de este trabajo, una de las ineludibles preguntas planteadas, formulada de diversas maneras y acompañada de una posible respuesta, apunta a la necesidad de la explicitación del sentido de la filosofía:

> ¿Qué tal si se propone la tesis de que la filosofía, tal como la hemos conocido y practicado en los centros metropolitanos (porque aquí hay un esquema metrópolis-periferia que no estamos pudiendo evitar), *ha de tener que ser traducida*? No se trataría simplemente de traer los textos que portan los debates […] o hacer otros de la misma manera que *allá*. Se apelaría a una *concepción más vital, existencial [de la filosofía],* en el sentido más riguroso. Las disputas exegéticas pueden ser fascinantes, pero están siempre acompañadas de la conciencia de que no son lo esencial ni lo relevante en última instancia. ¿No se ha autocomprendido siempre la filosofía como *yendo a lo esencial o como proveyendo grandes lecturas de los tiempos o épocas*? ¿No hay, por tanto, *una forma de hacer filosofía no académica, de acuerdo con otros estándares*? (Dávila y Salazar, 2006: 33. Énfasis añadido)

La respuesta dada por el interlocutor la conocemos [cfr. Introducción al cap. 1]. "Lo esencial" de la conversación, sin embargo, es la pregunta que seguirá exigiendo respuestas. Toda pregunta, "yendo a lo esencial", arraiga su contenido en una determinada situación geo-política: "un esquema metrópolis-periferia", para el caso. La pregunta sobre el sentido de la filosofía es siempre una pregunta situada. La respuesta, sea compleja o simple, se enmarca en la *situación* que la pregunta arrastra consigo. Un «allá» o un «acá» –la situación de la pregunta y de la respuesta– es lo que vitaliza la reflexión filosófica. Una reflexión filosófica "rigurosa" provee "grandes lecturas de los tiempos o épocas". Estas "grandes lecturas" que *van* a "lo esencial" "de los tiempos o épocas" lo hacen, con todo, *desde* una situación: un «allá» o un «acá» específicos. Estas "grandes lecturas", por el hecho de estar situadas, des-ocultan y ocultan a la vez. Por eso la pregunta sigue teniendo vigencia: "¿No hay una forma de hacer filosofía no académica, de acuerdo a otros estándares?". "Otros estándares" son los que ahora nos permiten abordar de un modo otro el pensamiento filosófico latinoamericano y guatemalteco.

Hasta aquí nos hemos ocupado del pensamiento maya contemporáneo producido tanto por un sujeto colectivo que se reconoce a sí mismo indistintamente como «indio»-«indígena»-«maya» y que pone en marcha el «movimiento maya» [cap. 3.] –expresión éste de un proyecto intercultural-decolonial más amplio que hemos perfilado a partir de una serie de *textos* que componen una parte de esta tradición de pensamiento y/o la visibilizan–, así como por un determinado tipo de intelectual: el/la intelectual maya decolonial –identificable de forma ineludible en los años noventa, pero con antecedentes que pueden

rastrearse al menos desde los años setenta–, quien asume deliberadamente el ímpetu intercultural-decolonial de la tradición de pensamiento maya enfatizando dos vertientes del mismo: la (re)afirmación de la existencia de un modo de ser otro y la descolonización epistémica [cap. 4]. Estos sujetos ponen en práctica un estilo de pensar otro: el pensar intercultural-decolonial. Partiendo de la constatación de la «situación colonial» –sinónimo de la colonialidad del poder, del ser y del saber– del «pueblo maya», estos sujetos producen conocimientos a partir de un estilo de pensar otro, con el fin de continuar el proyecto de decolonialidad del poder, del ser y del saber y, con ello, configurar «un mundo donde quepan otros mundos». Es esta «situación colonial» del «pueblo maya» y la búsqueda de alternativas interculturales y decoloniales «lo que dan para pensar» y articulan los esfuerzos de estos sujetos y los conocimientos que producen. Estos sujetos, entonces, coinciden, se articulan y aportan al proyecto intercultural-decolonial maya a través del ejercicio de un pensar intercultural-decolonial que subyace a la producción de conocimientos –sea desde las disciplinas académicas o desde los movimientos insurgentes–. Inmerso en el contexto de la colonialidad, el pensar intercultural-decolonial maya sabe «qué pensar» y «qué decir» [cfr. 1.1.2.2.]. Sabiendo qué pensar y qué decir se hace posible romper con la epistemología del «punto cero» –*desde dentro*– y la «negación del ser». Este pensar sabe qué decir y qué pensar por estar inmerso, además, en la tradición decolonial maya –resguardada y practicada en el *kojb'il*– que emerge en el momento de la instauración de la colonialidad.

Hemos elaborado aquí una «gran lectura» del pensamiento maya contemporáneo concentrándonos preferentemente en los *textos* producidos por quienes ejercen un pensar

intercultural-decolonial. Estos *textos* –si bien de distinto tipo (manifiestos, testimonios, tesis doctorales, trabajos de investigación, artículos académicos, etc.)– han sido considerados aquí como *un todo*, como un *macro-texto* que, por un lado, nos han permitido perfilar un proyecto intercultural decolonial maya y, por otro, dilucidar dos [sub-]proyectos. Esto ha sido realizado a través de un sendero hermenéutico compuesto de tres momentos que se sustentan mutuamente: un horizonte de comprensión intercultural-decolonial, la «escucha» de la voz que interpela la colonialidad y la configuración *del lugar* (histórico, político, epistémico) *en* el que emerge el pensamiento maya contemporáneo. Un determinado horizonte de comprensión –surgido de la articulación del proyecto de transformación intercultural de la filosofía y del pensamiento decolonial– nos ha permitido *abrirnos* a un estilo de pensar otro y a la tradición de pensamiento que este pensar posibilita [cfr. 1.3.3.]. El pensamiento maya contemporáneo *pertenece a* esta tradición de pensamiento otro y aporta a su construcción y consolidación. Su acción local –Guatemala– tiene efectos planetarios: des-oculta las voces excluidas por el "orden dominante [epistemológico y ontológico] en nuestra época" (Fornet-Betancourt, 2004b: 24).

Ha llegado el momento de ir más allá de la exposición de este estilo de pensar otro y comenzar a pensar *con* él. *Con* este pensar intercultural-decolonial nos ocuparemos aquí del pensamiento filosófico latinoamericano –y, perteneciendo a éste, del guatemalteco– que hace del pensamiento indígena su tema de reflexión. En el presente capítulo nos ocupamos de algunas «grandes lecturas» desarrolladas por el pensamiento filosófico latinoamericano acerca de los pueblos indígenas y, especialmente, su pensamiento. La «lectura» de estas «grandes

lecturas» está guiada, a su vez, por una pregunta que el pensar intercultural-decolonial maya hace posible: ¿reproduce la reflexión filosófica latinoamericana y guatemalteca la «negación de la coetaneidad» de los pueblos indígenas y su pensamiento en sus formas de abordaje? Por «negación de la coetaneidad» [*coevalness, Gleichzeitigkeit*] entendemos, fundamentalmente, lo que el antropólogo Johannes Fabian (1983) señalaba como una de las tendencias epistémicas –con claras consecuencias ontológicas– de la antropología en la conformación de sus «objetos de investigación»: "*a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse*" (Fabian, 1983: 31. Énfasis en el original).[415] Si sustituimos las palabras «*anthropology*» y «*anthropological*» por «*philosophy*» y «*philosophical*», se asoma el sentido de nuestra indagación al abordar la producción filosófica latinoamericana y guatemalteca que se ocupa directamente del *pensamiento indígena contemporáneo* [5.1.] e indirectamente del *pensamiento maya contemporáneo* [5.2.].

Al hacerlo, buscamos, en primer lugar, des-ocultar los mecanismos –una determinada idea de la filosofía y ciertas metodologías de investigación– de la «*producción de ausencias*» y los de *reconocimiento de la coetaneidad* del pensamiento indígena contemporáneo empleados por una parte del pensamiento filosófico latinoamericano y guatemalteco [cfr. 1.2.2.5. y 4.3.3.]. Con esto, en segundo lugar, queremos dejar constancia de uno de los aportes, ciertamente in-intencional, del pensamiento maya contemporáneo al pensamiento filosófico latinoamericano: *la interpelación intercultural-*

415 "una tendencia persistente y sistemática a colocar el (los) referente(s) de la antropología en un tiempo otro al del presente del productor del discurso antropológico."

decolonial a la producción filosófica latinoamericana. Es decir: una interpelación *desde* el horizonte del *pensar intercultural-decolonial maya*. Los intelectuales mayas decoloniales no arremeten –tampoco hacen frecuente uso de ella [cfr. Anexo IX]– de modo explícito contra la filosofía latinoamericana o guatemalteca. *Con el pensamiento otro maya* articulamos nosotros esta interpelación y, así, nos ponemos a la doble tarea de «re-aprender a pensar» [1.1.2.2.] y transfigurar intercultural-decolonialmente la filosofía [1.4.]. Por ende, esta *interpelación intercultural-decolonial* es ya una «*meditación mayista*» [5.3.]. Una "meditación", como afirma Raúl Fornet-Betancourt (2009a: 29), implica "un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y pensar qué le significa pensar". Lo emprendido en los capítulos 3 y 4 tiene, en parte, el carácter de una «meditación», es decir, una indagación sobre «qué significa pensar» *en*, «cómo piensa» *el* y «lo que da para pensar» *al* pensamiento maya contemporáneo desarrollado por intelectuales decoloniales o por sujetos colectivos (movimientos).

Fornet-Betancourt (2009a: 28) insta a dicha «meditación» al constatar "la indigencia de un pensar" "que no sabe qué pensar ni qué decir" ante la "indigencia ontológica-existencial" producida por el "*acomodo* a la civilización dominante (científico-técnica)." La/el intelectual maya decolonial nos recuerda lo que significa pensar y cuál es su tarea. Aquí continuamos con esta «meditación», ya no enfocados en los textos producidos por el *pensar intercultural-decolonial* maya, sino, *con este pensar,* problematizamos la producción filosófica latinoamericana que se *ocupa* –como lo hemos hecho nosotros a lo largo de este trabajo– del pensamiento indígena/maya contemporáneo. Esta *interpelación* es también,

si bien indirectamente, una especie de «meditación» sobre lo desarrollado en los capítulos anteriores, sus limitaciones y peligros in-intencionales. «*Meditaciones mayistas*» es una transformación de la idea de "meditaciones fanonianas" acuñada por Nelson Maldonado-Torres (2007: 146, nota 46) que, según el filósofo puertorriqueño, "refiere al horizonte de-colonial de re-pensar la idea de primera filosofía, justo como Descartes hizo en sus *Meditaciones*", a partir de la obra de Frantz Fanon. Aquí no se pretende una re-fundación decolonial de la labor filosófica, pero sí una des-fundación intercultural-decolonial. A lo que los intelectuales mayas decoloniales nos «obligan» es a «re-aprender a pensar» o, si se quiere, a *filosofar de otra manera.*

Los autores y obras seleccionados en este capítulo tienen en común el haber dado cuenta *desde* la filosofía *del* pensamiento indígena. En algunos casos [5.1.1.], el haber dado cuenta del pensamiento indígena no implicó necesariamente la afirmación de su *coetaneidad.* De todas maneras, esto implicó una tarea de des-definición de la filosofía y la inevitable incorporación de metodologías de investigación *extra*-filosóficas. Algunos de estos autores, tal el caso de los filósofos guatemaltecos [5.2.], no abordan *directamente* el pensamiento indígena, sino que realizan una reflexión filosófica a partir de *los efectos* que produce el pensamiento maya contemporáneo y la «movilización política» maya. Los criterios de selección de los autores y obras abordados en 5.1. son: a) se ocupan *expresamente* del pensamiento indígena o de sus efectos desde un *pensar contextual* (característica de la filosofía latinoamericana [1.1.1.2.]); b) buscan aportar a la transformación de la filosofía «sin más» *desde* formas otras de pensamiento: el pensamiento indígena; c) pretenden visibilizar el *aporte y valor* del pensamiento indígena para

la filosofía latinoamericana; d) de distintas formas intentan, lográndolo o no, "rehacer interculturalmente la historia de las ideas (filosóficas)" (Fornet-Betancourt, 2004: 108); e) están insertos en los diversos contextos históricos abordados en los capítulos anteriores, esto permite dar razón del efecto colonial-decolonial del trabajo filosófico en relación a los pueblos indígenas en la segunda mitad del siglo XX. Éste último ha sido el criterio predominante para la selección de los autores y textos abordados en 5.2., pues éstos no se ocupan directamente del pensamiento maya contemporáneo, pero sí de los efectos del mismo.

5.1. Pensamiento indígena contemporáneo y la filosofía latinoamericana

En el año 2009 aparece *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"* [1300-2000], editado por los filósofos Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, uno de los más completos trabajos de sistematización del decurso histórico de buena parte de la reflexión filosófica desarrollada en el continente americano.[416] En más de mil páginas se recogen artículos –en su mayoría escrito por profesionales de la filosofía– que versan sobre las distintas etapas históricas del pensamiento filosófico, sus temas y corrientes y, por supuesto, sus gestores. La obra está compuesta de cuatro partes. La primera se ocupa de los períodos históricos; la segunda da cuenta de las corrientes filosóficas durante el siglo XX; en la tercera se exponen los temas filosóficos y, cerrando la obra, la cuarta parte presenta, a modo de biografías intelectuales, a los filósofos y pensadores relevantes. La obra es un esfuerzo único y enriquece la parcialidad (individual o de temas) de

416 Su precursor es *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad* (Beorlegui, 2004).

la que sufren otros textos que se ocupan de la producción filosófica del continente.[417]

Ahora bien, la *carga monocultural* de la organización interna del volumen se hace evidente al lector interculturalmente atento. ¿En qué sentido? La primera parte, como dijimos, expone el devenir histórico del quehacer filosófico que va del siglo XIV hasta los primeros años del siglo XXI. Si esta podría parecer la manera *común* de la organización histórico-lineal del devenir de la reflexión filosófica, esconde, sin embargo, un disimulado *gesto colonial*. La exposición arranca con una *primera época: las filosofías de algunos pueblos originarios*. A esta le sigue una *segunda época: la filosofía colonial en la modernidad temprana,* proseguida de una *tercera época*: *la filosofía ante la modernidad madura*, con la que se cierra la primera parte de la obra. Lo relevante y, a la vez, contradictorio de esto consiste en el hecho de que buena parte de los textos que componen la *primera época* (seis en total) es el resumen de trabajos filosóficos más amplios y bastante recientes –tal el caso de los trabajos de Josef Estermann (1998) y Carlos Lenkersdorf ([2002]2005)– que se ocupan de las formas de filosofar de los *pueblos originarios contemporáneos*. Estermann y Lenkersdorf elaboraron sus trabajos a partir de la experiencia concreta *con* pueblos indígenas *contemporáneos* que resguardan, problematizan y reconfiguran sus tradiciones ancestrales.[418] Sin embargo, al acercarse a la monumental obra, el subtítulo «primera época», da la impresión de tratarse de experiencias acontecidas en un pasado remoto y ya superadas por el lineal devenir histórico

417 Además de la ya mencionada, y para dejar noticia de algunas de las más conocidas, pueden mencionarse: Dussel, 1977, 1994b; Robles, 1992; Cerutti, [1983]2006; Zea, 1943.

418 Estermann (1998: 292) afirma rotundamente hacia el final de su *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*:

(*segunda y tercera épocas*). La *coetaneidad* del filosofar tojolabal y de la filosofía andina desaparecen en la exposición lineal de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino". En todo caso –y sin que esto justifique lo anterior–, si en esta obra el *gesto colonial* estriba en la falta, a lo mejor in-intencional, de reconocimiento de la *coetaneidad* indígena, supera en mucho su ocultamiento – común a buena parte de la filosofía académica [cfr. 1.1.]– en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,* de Carlos Beorlegui. Sobre el pensamiento desarrollado por los pueblos indígenas se afirma:

> La primera época de esta historia está constituida por la época pre-hispana o pre-colombina. Ya hemos indicado que no se da en esta época un auténtico pensamiento filosófico; a lo más, la presencia de un talante pre-filosófico en algunas culturas, como la náhuatl, si aceptamos los planteamientos de León-Portilla. Por tanto más que hablar de filosofía, e incluso de pensamiento, tendremos que referirnos a una cierta *sabiduría,* reflejada tanto en sus escritos mítico-religiosos, como en algunos textos de sus diferentes *sabios* (Beorlegui, 2004: 74).

Lo que la cita revela es el hecho de que no sólo se ejerce la *negación de la coetaneidad* del pensamiento filosófico indígena a partir de la presentación lineal-evolutiva de la historia ("época pre-hispana o pre-colombina"), sino a través de conceptos cargados de «implícita referencia temporal»,

"Uno no puede conocer realmente el pensamiento filosófico de un pueblo, si nunca se ha sentado a su mesa, sino ha bailado sus danzas, si no ha sufrido con él". Y se atreve a decirlo por haberlo vivido, por haber convertido estas acciones en sus estrategias de acercamiento al pensamiento filosófico andino. Lenkersdorf ([2002]2005: 5), por su parte, también reconoce haber logrado sistematizar la experiencia filosófica tojolabal tras haber compartido la cotidianidad de los mayas tojolabales y aprendido su idioma.

para el caso: "sabiduría", "mítico-religioso".[419] A esto puede sumarse una eurocéntrica comprensión de la filosofía por parte del autor. Esto se vuelve aún más problemático cuando en la introducción a *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"* se remite al lector a la obra de Beorlegui, afirmando que "cumple ampliamente con la *Primera parte* de nuestro proyecto (*Periodos*)" (Dussel, 2009: 5). La implícita complicidad *monocultural* queda en evidencia.

A lo anterior podemos aunar la forma en que se expone la *cuarta parte: filósofos y pensadores.* La exposición arranca con los "pensadores y filósofos de los pueblos originarios" que, como sugiere su organización, vivieron durante el siglo XIV o un siglo más tarde. A esta lista le siguen los nombres de los filósofos, tanto los venidos de Europa como los latinoamericanos, del Caribe y "latinos". Nuevamente, la impresión ofrecida es la de la *ausencia* de filósofos y pensadores de los pueblos indígenas en el *presente* del lector o, al menos, en el *presente* de los organizadores de la obra. En este caso, la negación de la *coetaneidad* del saber filosófico de los pueblos originarios está ligada a la in-intencional sugerencia de la *ausencia* de los resguardadores y cultivadores de dicho saber *en nuestros días*, y de quienes Estermann (2009a y 2009b) y Lenkersdorf (2009) dan testimonio en sus textos dentro de la obra.

Este gesto, a lo mejor involuntario, refleja una carga epistémica colonizadora –la exposición histórico-evolutiva de la labor filosófica– y monocultural que el pensamiento latinoamericano padece –si bien ahora reconoce que

419 Tal como afirma Fabian (1983: 30): "labels that connote temporal distancing need not have explicitly temporal references (such as *cyclical* or *repetitive*). Adjectives like *mythical, ritual,* or even *tribal* will serve the same function."

"latinoamericano" homogeniza la complejidad étnico-cultural del continente, y de ahí la ampliación en el título a "del Caribe y 'latino'"–. Una implícita *lógica del progreso* envuelve la exposición e insinúa *la negación de la contemporaneidad* del pensamiento indígena. La otra explicación, quizás hoy en día más difícil de asumir, consiste en la asunción que, al hablar de "pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino'", la filosofía de los pueblos originarios no tiene cabida *en* el *presente* de la labor filosófica continental. Queremos suponer que esto no es así, y que todo se debe a una ineludible colonialidad en la exposición lineal del decurso histórico del pensamiento filosófico. De cualquier manera, esto implica que nuestras formas de comprensión y sistematización del saber filosófico en el continente americano aún siguen colonizadas por los parámetros europeos de ser y del saber.

Lo anterior parece darle razón al incómodo y atinado señalamiento de Raúl Fornet-Betancourt (2004a: 15): "la filosofía latinoamericana no puede responder al reto de la interculturalidad sin sufrir una dolorosa transformación que descentre su historia y abra su presente a una pluralidad de formas de expresión y prácticas del filosofar". Aquí resuena el eco del proyecto de "ampliar el presente", propuesto por la "sociología de las ausencias" de Boaventura de Sousa Santos (2007). A lo mejor, la tradición filosófica latinoamericana padece también de cierta "razón indolente" (Santos, 2000). Una "dolorosa transformación", en cualquier caso, está en marcha. La filosofía intercultural la exige, pero es el contexto quien la impone ineludiblemente. Tal como lo afirma Santiago Castro-Gómez (2011: 65-66), la oscilación del contexto (problemáticas políticas, luchas populares, levantamientos armados, crisis económicas, etc.) determina

la labor disciplinar y, por ende, la filosófica. Es debido a esta determinante coyuntural que *la tradición* no juega siempre un papel decisivo. Esto hace suponer que la motivación para la transformación intercultural de la filosofía provenga de una reconfiguración contextual de las últimas décadas. Como quedó dicho en el capítulo que abre este trabajo, el levantamiento zapatista y la emergencia de los pueblos indígenas a inicio de los años noventa exigían poner en entredicho la labor filosófica a partir de un nuevo criterio: "su *carácter* o configuración cultural" (Fornet-Betancourt, 2004a: 14) [cfr. 1.1.1.1.]. La pregunta con la que el filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría ([1976]1996) titulaba uno de sus más citados trabajos, a saber: *Filosofía, ¿para qué?,* da cuenta de la necesaria imbricación de la reflexión filosófica con las urgencias contextuales. La *filosofía de la liberación* es también la expresión de un momento histórico que requería otorgar sentido a la lucha social, al compromiso intelectual y a la comprensión teórica de los mecanismos epistémicos de la dominación, etc. La *transformación intercultural de la filosofía* también da cuenta de un momento de cambio del contexto histórico y de la emergencia de demandas nuevas y añejas que requieren ser comprendidas, asumidas y secundadas.

Afirmar que la filosofía latinoamericana, del Caribe y "latina" *niega coetaneidad* al pensamiento indígena sería una exageración innecesaria. Con lo antes dicho queríamos dejar noticia de las trampas coloniales que aún se evidencian en la comprensión y organización de la historia de la labor filosófica latinoamericana. En lo que sigue nos damos a la tarea de comprender la manera en que la filosofía latinoamericana considera al pensamiento filosófico de los pueblos originarios. Lo haremos, como dijimos, a partir de la constatación del *reconocimiento* o *negación de la coetaneidad del*

pensamiento indígena en sus reflexiones. Al hacerlo, dijimos también, «meditamos» implícitamente sobre los aportes de nuestro trabajo y, además, sus limitantes y retos. Para el caso, hemos elegido cuatro obras representativas del esfuerzo realizado por el pensamiento filosófico latinoamericano para comprender y (des)ocultar el pensamiento indígena contemporáneo.

5.1.1. La coetaneidad indígena aún negada: reflexión filosófica intercultural sin decolonialidad

5.1.1.1 Miguel León-Portilla: La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes

Si bien en el primer capítulo se afirma que el pensamiento filosófico latinoamericano aún tiene una cuenta pendiente con la pluriculturalidad del continente y que, para solventarla, se requiere de una transformación intercultural de su quehacer, no debe perderse de vista que entre sus variadas preocupaciones filosóficas ha estado presente también el abordaje del pensamiento filosófico indígena. El abordaje en sí mismo, sin embargo, no implica necesariamente un gesto intercultural o decolonial, como veremos. Quien parece haber inaugurado y brindado solidez académica a dicho «abordaje» es el filósofo y lingüista mexicano Miguel León-Portilla [México, 1926]. Inserto en el paradigma del indigenismo mexicano de la primera mitad del siglo XX, León-Portilla, en *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes* –su tesis doctoral en filosofía y posteriormente publicada en 1956 por el Instituto Indigenista Interamericano–, se da a la tarea de reunir e interpretar *las fuentes escritas* nahuas con el fin de extraer el caudal filosófico resguardado en ellas.

A diferencia de Samuel Ramos (1943), quien se planteaba en el primer capítulo de *Historia de la Filosofía en México* la

interrogante "¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?", León-Portilla bautiza su libro con una constatación: *la filosofía náhuatl*. Importante es hacer notar que la obra antecede en más de una década al debate sobre la existencia e identidad de la *filosofía latinoamericana.* Este debate arranca con el breve ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* publicado por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en 1968, y que motivó la reacción de Leopoldo Zea, recogida en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, de 1969. En este sentido, la obra de León-Portilla se encuentra, en cierta manera, al margen de la problemática sobre la filosofía *estrictamente* latinoamericana, pero no por ello alejado de la problemática *sobre el sentido de la filosofía*, que terminará caracterizando la labor filosófica en el continente hasta desembocar en la *filosofía intercultural.* De todas maneras, con este libro arranca y se legitima lo que posteriormente será una de las temáticas, si bien no muy recurrente, de la filosofía latinoamericana: el pensamiento indígena. Al igual que el libro pionero del misionero franciscano de origen belga Placide Tempels, *La filosofía bantú,* de 1945, –una exploración sobre la ontología implícita en la *tradición oral* bantú–, el esfuerzo de León-Portilla se enmarca en la necesidad de ampliar el horizonte cultural de la filosofía académica. A diferencia del trabajo de Placide Tempels, *La filosofía náhuatl* tiene como punto de partida los *textos indígenas* prehispánicos recogidos por los misioneros españoles en los primeros años de la invasión. Ambos esfuerzos se asemejan debido a la condición colonial que posibilita la labor filosófica –militar-administrativa en el caso de Tempels, quien desarrolla su trabajo en el Congo cuando aún es una colonia belga; y ontológico-epistemológica o de *colonialismo interno* para el momento en que León-Portilla desarrolla su trabajo académico–. Debido

a esta contextualidad, el proyecto de León-Portilla termina resbalando en dos sutiles trampas que tiende la colonialidad del saber: a) una insuficiente problematización de la idea de la filosofía [cfr. 1.1.2.] y b) la sutil negación de la *contemporaneidad* filosófica náhuatl en la sociedad mexicana. Esta última es el reflejo de la primera. La «producción de ausencia» de la *coetaneidad* filosófica indígena se registra ya en el prólogo escrito por el lingüista Ángel Ma. Garibay:

> *Tiene especial interés y atractivo ver qué pensaron sobre tales temas* los hombres de hace siglos que nos precedieron en este suelo. *Esa sistematización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía. Existe un modo de comprensión y de solución de problemas humanos dado por* gente que vivió bajo la luz, o la sombra, de la cultura antigua *y se nos transmite en lengua náhuatl.*
>
> […]
>
> *El Autor recoge documentos de todo rumbo y de toda zona en que se hablara la lengua náhuatl y sobre ellos elabora su visión del mundo. Con esa armónica documentación podemos saber qué pensaron los que en esa lengua hablaban, acerca del mundo, del hombre y de lo que trasciende al mundo y al hombre. En otros términos, su filosofía* (En León-Portilla, [1956]1993: viii y ix. Cursivas en el original, énfasis añadido).

El trabajo de León-Portilla, como se deduce de lo dicho, remite a una filosofía de "hombres de hace siglos que nos precedieron", y que pertenece a –como se afirma más adelante en el mismo prólogo– "la visión de un mundo ido" (en León-Portilla, [1956]1993: ix). Esta es una filosofía ahora inexistente, pues tanto quienes la produjeron y

sistematizaron –*el tlamatini*[420]– como la institución que propició la labor filosófica –*el Calmécac*– han desaparecido.

La indagación se propone establecer la presencia de un pensar o "inquirir estrictamente racional" allende la expresión mitológica, y al que se le otorga el nombre "filosofía" (cfr. León-Portilla, [1956]1993: 4). Habiendo llegado a un elevado grado de abstracción racional, *la filosofía náhuatl* acontece. Sustentada en esta determinada comprensión de la filosofía, una de las preguntas de investigación del libro es planteada de la siguiente manera: "¿Hubo entre ellos quienes empezaran a dudar de los mitos, tratando de racionalizarlos, hasta llegar a plantearse en forma abstracta y universal cuestiones como las arriba mencionadas [el origen de las cosas, la existencia después de la muerte, la verdad de la vida, etc.]?" (León-Portilla, [1956]1993: 4).

Si bien el autor pone en entredicho la tradicional suposición que el lugar de origen de la filosofía sea Grecia, afirmando así una especie de carácter transcultural de la filosofía o «filosofía perenne» –la expresión de preocupaciones comunes a la humanidad–, siendo así la filosofía náhuatl una de sus manifestaciones (cfr. León-Portilla, [1956]1993: 5-6), el *modelo* por el que opta sigue siendo el desarrollado por la filosofía académica. Para León-Portilla, aunque sin afirmarlo expresamente, existe una pluralidad de lugares de origen de la filosofía, pero un único modelo. ¿Cuáles son los componentes de este *modelo*? La filosofía es: a) un "inquirir

420 "Dicha voz se deriva del verbo *mati* (él sabe), el sufijo –*ni,* que le da el carácter substantivado o participial de 'el que sabe' (lat. *sapiens*). Finalmente el prefijo *tla* es un correlato que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas* o *algo.* De todo lo cual se concluye que la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa 'el que sabe cosas' o 'el que sabe algo'" (León-Portilla, [1956]1993: 66).

estrictamente racional" (León-Portilla, [1956]1993: 4); b) privilegia la abstracción categorial sobre el relato simbólico o mitológico; c) un ejercicio del *escepticismo secular*[421]; d) desarrollada por una élite intelectual y letrada; e) producida y cultivada en instituciones *ad hoc*; f) exclusividad de la tradición *textual* como expresión y resguardo de la actividad y tradición filosófica (cfr. León-Portilla, [1956]1993: 5-6; 56; 62; 65).

Atrapado en el *modelo* de la filosofía europea, León-Portilla termina reduciendo su trabajo a una especie de labor comparativa entre *filosofía náhuatl* y *filosofía occidental,* donde el criterio de comparación lo encarna esta última. Una vez identificada la presencia de la abstracción racional desmitologizante y secularizante de la labor filosófica en los *textos indígenas* (cfr. León-Portilla, [1956]1993: 57-62), determinar el *sujeto* del filosofar es el paso obligado. Este *sujeto*, al igual que en la tradición occidental, son los "individuos dedicados al quehacer intelectual de plantearse […] preguntas y sobre todo de tratar de contestarla" (León-Portilla, [1956]1993: 62). Recurriendo a la calificación de "sabios o philosophos" que fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las Cosas de Nueva España* otorga a quienes resguardan la tradición oral y escrita, León-Portilla ofrece al lector pruebas del acertado empleo de dicho vocablo. Entre algunas características que definen a un individuo como "*philosophos*" están: a) escritura, resguardo y estudio de los códices; b) cuidado y trasmisión de la

421 En otro momento afirma León-Portilla (1993: 75): "[…] además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aún cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto. […] Y que no se trata ya del saber religioso, lo demuestra el hecho de la duda: el sacerdote en cuanto tal, *cree*."

tradición; c) "maestro de la verdad"; d) ilumina, guía y enseña a otros: "humaniza"; e) "dispone y ordena" (León-Portilla, [1956]1993: 65). Escritura y sabiduría son, entonces, los componentes clave. El *sabio-letrado* indígena es quien desarrolla por antonomasia la labor filosófica. ¿Cuál es la relevancia de esto?

Sin negar el mérito del trabajo de León-Portilla, nos interesa insinuar que también el abordaje del pensamiento de los pueblos originarios produce ausencias in-intencionales. Una vez establecida la definición de filosofía y de filósofos a partir de criterios occidentales, es comprensible que se hable en el prólogo de "hombres de hace siglos que nos precedieron". En el *presente* de la redacción del libro, al autor le resulta imposible afirmar la pervivencia de esta filosofía. Las condiciones de posibilidad que propiciaron la así llamada *filosofía náhuatl* han desaparecido, lo que implica que la presencia de especialistas o "*philosophos*" sea casi inimaginable. *La filosofía náhuatl* pierde *coetaneidad.* El problema, más que en la afirmación de la existencia de una escuela filosófica y de individuos letrados que sistematizan racionalmente el conocimiento, reside en la *identificación* de estos elementos con la filosofía "en sentido estricto" (León-Portilla, [1956]1993: 56). No se han producido nuevos textos filosóficos ya que no existen escuelas de pensamiento e individuos letrados que resguarden la «cultura antigua». Sin que León-Portilla lo afirme, parece ser el mestizo el llamado a sustituir al sabio-letrado indígena de antaño. Éste, aparentemente, es el único responsable de rehacer arqueológicamente la memoria del filosofar pre-hispánico. La reflexión filosófica, tal como se deduce de la exposición de León-Portilla, es una cuestión del pasado de la civilización náhuatl. Irónicamente, rescatando la tradición filosófica de

los pueblos originarios, el filósofo latinoamericano –si bien León-Portilla es más bien reconocido como etnohistoriador– termina anulando la posibilidad de su *contemporaneidad*.

5.1.1.2 Josef Estermann: Filosofía andina

Casi medio siglo separa *Filosofía andina. Estudio intercultural de la filosofía autóctona andina* –publicada en 1998– de *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. La distancia no es sólo temporal, sino también teórica. Mientras el libro de León-Portilla aparece en los años de efervescencia del indigenismo, el del filósofo y teólogo suizo Josef Estermann ve la luz en una época donde la *diferencia* parece tener mejor acogida. Este último se sitúa en el horizonte hermenéutico de la *inter*culturalidad, aquél en el de la *integración* nacional. Ambos, sin embargo, coinciden en la constatación de la imperiosa necesidad de *transformar* la filosofía. A diferencia de León-Portilla, Estermann se da cuenta que la carga monocultural –eurocéntrica y occidentalista– dificulta el reconocimiento de "una auténtica filosofía no-occidental", entendida como "epifanía sapiencial del 'otro' en su condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde la 'gloria' de su riqueza humana cultural y filosófica" (Estermann, 1998: 10). Un trabajo de *des*-definición de la filosofía es lo que permite el encuentro con dicha «epifanía sapiencial». Dejando a un lado el racionalismo anti-mitológico, la aspiración disciplinar de la cientificidad, el grafocentrismo y el individualismo del sujeto filosófico –entre otros padecimientos monoculturales de buena parte de la filosofía eurocentrada–, la labor filosófica intercultural se abre a la escucha de modos otros de pensar y entender el mundo. Esta rompe con toda pretensión trans-cultural del filosofar (*philosophia perennis*), pretensión asumida por León-Portilla para legitimar la existencia de la filosofía náhuatl,

quien termina proyectando en las características de dicho filosofar los marcos occidentales de la idea de la filosofía. La filosofía intercultural no es una filosofía trans-cultural [cfr. 1.1.2.1.]. Diferenciándola de cierta caricatura que el mismo Estermann elabora de la concepción posmoderna de la filosofía –concepción que, para éste, aún parte de los supuestos filosóficos de la tradición europea al elaborar una crítica de la misma–, la filosofía intercultural se presenta como una "reflexión sobre las condiciones y límites de un diálogo (o 'polílogo') entre las culturas" (Estermann, 1998: 9). ¿Que hace posible el diálogo entre culturas? En la idea de "invariantes humanos" se apoya la posibilidad del "diálogo dialógico (y no dialéctico)" entre culturas (Estermann, 1998: 39-41). Propiciar este diálogo es una de la metas del proyecto intercultural del filosofar.

Metodológicamente, la filosofía intercultural procede de forma alternativa a la tradición occidental. Si esta es «grafocéntrica», aquélla acude a otras fuentes: la tradición oral, la sabiduría subyacente a las construcciones semánticas de los idiomas no-occidentales, etc. Además, particularmente en el caso de Josef Estermann, el «haber estado allí»[422] se convierte en estrategia de legitimación de los resultados del proceso de investigación. No basta con conocer un idioma para dar razón de la tradición filosófica de una cultura, decisivo es aún más la *convivencia* con la alteridad en su cotidianidad. Estos dos elementos –énfasis en la tradición

422 Hablando de los modos de legitimación de la autoridad antropológica, Geertz (1989: 14) afirma: "La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber de uno u otro modo, realmente «estado allí» […]."

oral y «haber estado allí»– diferencian radicalmente la labor filosófica de Estermann de la desarrollada por León-Portilla. Éste convierte en centro de atención el legado de las fuentes *textuales*; por ello, la labor filológica es fundamental para desentrañar los vestigios filosóficos náhuatl. Estermann (1998: 5), por su parte, construye otro modo de autoridad autorial: "El presente trabajo es el fruto de ocho años de convivencia con el *runa* andino y de una reflexión cada vez más profunda acerca de la riqueza filosófica oculta dentro de las culturas andinas". Además, el filósofo intercultural afirma la ineludible pertenencia a una determinada tradición cultural, desde la cual lleva adelante la reflexión filosófica: "Soy consciente de que mi perspectiva en este diálogo será (*nolens volens*) el punto de vista occidental que ya se expresa en el idioma que uso. No estoy en el *inter* del diálogo, sino que me dejo 'cuestionar' en mi culturalidad por la del 'otro', en este caso: del *runa* andino" (Estermann, 1998: 45). Si León-Portilla parte de fuentes escritas que recogen la reflexión filosófica de las élites indígenas pre-hispánicas, Estermann se acerca a la experiencia del campesino indígena andino: el *runa.* En ambos casos, sin embargo, la labor del filósofo profesional consiste en explicitar y conceptualizar la sabiduría indígena, sea la plasmada por la escritura o la recogida por «haber estado allí».

Lo que aquí nos interesa mostrar es el hecho de que en ambas opciones se patentiza cierta «producción de ausencias». Si el «grafocentrismo» del que es víctima León-Portilla impide el reconocimiento de la existencia de la sabiduría o filosofía náhuatl en el *presente* histórico del intelectual mexicano, pues han desaparecido las escuelas filosóficas y con ellas los filósofos del período previo a la invasión europea, la opción de Josef Estermann está lejos de solventar el problema de

la «negación de la coetaneidad» indígena. ¿Por qué? Al atribuirle al *runa* andino el casi-exclusivo resguardo de la ancestral filosofía andina, Estermann pone en entredicho la producción textual de los indígenas contemporáneos por considerar sus reflexiones, –elaboradas en idiomas no indígenas– más bien "concepciones de élites intelectuales y políticas que de grandes movilizaciones populares", pues, además, "los mismos *runa* frecuentemente rechazan el afán 'indigenista' e 'inkaísta' [de las élites intelectuales] como anacrónico" (Estermann, 1998: 57). Poniendo en cuestión el «grafocentrismo» de la tradición occidental, el filósofo intercultural corre el riesgo de terminar legitimando una imagen conservadora de la tradición indígena al enfatizar y priorizar como «auténticas» la oralidad, el ritual, las costumbres, etc. Según Estermann (1998: 66-67),

> la palabra escrita (en castellano o quechua) no es la fuente principal para la reflexión filosófica andina, sino más bien un medio auxiliar. La experiencia vivencial del *runa* se expresa a través de un sinnúmero de medios y formas: El modo de vivir, la organización de trabajo, la estructura social de la familia, del *ayllu,* del barrio y de la región, los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad. Estas expresiones en su gran mayoría ágrafas, porque la escritura como medio de expresar e interpretar las experiencias vividas, para el *runa* andino no es el instrumento predilecto, a pesar de su existencia actual (tanto en castellano como en los idiomas autóctonos). El *runa* no es logo-céntrico […], ni menos grafo-céntrico; su forma predilecta más bien es el rito, el orden visible, la sensitividad, el baile, el arte, el culto.

Si bien esto no podría negarse, sí es preciso señalar la indirecta exotización de la alteridad indígena. Consideremos

la siguiente afirmación: "las fuentes para la filosofía andina son (como para cada filosofía auténtica) pre-filosóficas, o mejor dicho: extra-filosóficas: La experiencia concreta del pueblo andino, vivida dentro de ciertos parámetros espacio-temporales" (Estermann, 1998: 67). En este caso, el filósofo profesional parece convertirse en el traductor privilegiado de la «ágrafa» experiencia filosófica del campesino indígena (el *runa*). Las expresiones de profesionales y élites indígenas, que ya no pueden ser identificados como *runas,* parecen estar lejos de cierto núcleo de autenticidad resguardada por la vida ágrafa del campesino. En nombre de cierta *autenticidad ágrafa* queda excluida la población indígena que ha logrado integrarse estratégica e interculturalmente en la sociedad dominante y que desde ahí elabora una reflexión política y filosófica crítica. Excluyéndolos, la labor sistematizadora que realiza el filósofo profesional –intercultural o no– parece ser la única capaz de dar razón de dicha tradición «ágrafa» y la único autorizada en decidir qué y qué no pertenece a dicha tradición. En este modo intercultural de *reconocimiento* de la alteridad se esconde una sutil «negación de la coetaneidad» del indígena que ha dejado de ser campesino, pobre, analfabeta y ocupa puestos más o menos privilegiados en las estructuras del poder. La identificación de las culturas indígenas con la tradición oral parece ser aún el legado de la exotización antropológica de antaño. No escapa al lector de la edición en español del libro de Estermann el implícito gesto exotizante de las fotografías de indígenas que acompañan al texto: campesinos rurales, pobres, semi-descalzos. Este gesto coincide con la afirmación siguiente: "El sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario; en lo específico, lo mismo también vale para la filosofía" (Estermann, 1998: 74).

Ahora bien, la presencia de intelectuales indígenas contemporáneos desdice esta reduccionista perspectiva.[423] Ellos también generan tradición cultural y, por ende, incorporan nuevos elementos a la cultura ancestral y, además, se relacionan con ella de modos diversos.[424] Lidiar con esta complejidad de las culturas indígenas contemporáneas, que asumen, integran, problematizan y rechazan elementos de la sociedad hegemónica, requiere aún de cierta dosis

423 Los artículos y manifiestos recogidos en Bonfil Batalla (1981) son expresión de un pensamiento indígena en continuo diálogo crítico con el contexto histórico. Los nombres de los intelectuales andinos y el de sus artículos recogidos en esta obra son: los bolivianos Fausto Reinaga ("Mi palabra", "Es nuestra patria", "El pensamiento del nuevo mundo" y "El tiempo. La vida. La muerte") y Ramiro Reinaga ("Ideología y raza en América Latina"), los peruanos Guillermo Carnero Hoke ("Teoría y práctica de la indianidad") y Virgilio Roel ("Raíz y vigencia de la indianidad" y "La hermandad y la libertad indianas") (Bonfil Batalla, 1981: 60-144); además de trece manifiestos de diversas organizaciones indígenas andinas (Bonfil Batalla, 1981: 214-314). ¿Son dichos textos insuficientemente filosóficos? A los ejemplos anteriores pueden sumarse los artículos de intelectuales andinos presentes en la compilación de Zapata Silva (2007), intelectuales indígenas que abordan en años más recientes las diversas problemáticas que afectan a los pueblos indígenas: intelectuales aymaras Roberto Choque Canqui ("Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia"), María Eugenia Choque Quispe ("Principios para la construcción de una democracia intercultural"), Elías Ticona Mamani ("La lengua aymara como esencia del mundo andino"), Carlos Mamani Condori ("Memoria y reconstitución"); intelectuales quechua Juan José García Miranda ("La etnonormativa andina") e Igidio Naveda Félix ("Reconstitución de los pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas"); intelectuales quichua-Otavalo Ariruma Kowii Maldonado ("Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos de Abya-Yala. El caso de los quichua Otavalo") y Estelina Quinatoa Cotochi ("Intelectuales indígenas del Ecuador").

424 En su artículo *Amautas: filósofos andinos*, con el que abre la sección *Pensadores y filósofos de los pueblos originarios* de la citada *El*

de decolonialidad en la reflexión filosófica intercultural. Dando prioridad a la tradición «ágrafa» indígena, se invisibiliza la producción textual contemporánea indígena que sigue des-ocultando, reconfigurando, reinventando y descolonizando la propia tradición. El indígena contemporáneo, como desde la época colonial (cfr. Lienhard, 1992: xi-xliv), hace uso estratégico de los mecanismos del poder para darle voz a sus demandas, para dar continuidad a su *Lebenswelt* y para vitalizar la larga tradición de lucha decolonial.

En el trabajo de León-Portilla y en el de Josef Estermann se visibilizan dos sutiles formas de «negación de la coetaneidad» indígena, in-intencionales generalmente, en las que incurre el pensamiento filosófico latinoamericano. Acentuando las fuentes ágrafas de la tradición indígena en nuestros días, se oculta una parte de la población indígena que ha logrado «superarse», como lo diría Edgar Esquit (2010), y continúa ampliando y problematizando la propia tradición. Enfatizar exclusivamente la expresión escrita del pensamiento filosófico de los pueblos indígenas, identificando esta producción con los textos coloniales, también conlleva la «negación de la coetaneidad» de la actual producción del pensamiento indígena. Ni el «grafo-centrismo» ni un «ágrafo-centrismo» pueden caracterizar

pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino", Estermann parece ir más allá de las reduccionistas afirmaciones expuestas en *La filosofía andina.* En él se reconoce el aporte y la continuación histórica del "amauta", o intelectual andino en tiempos del imperio incaico, en personajes tales como el intelectual boliviano Fausto Reinaga [1906-1994] (cfr. Estermann, 2009b: 702-703). Esta parece ser una reconsideración de sus posturas filosóficas. En la obra que nos ocupa está casi ausente el pensamiento desarrollado por los *amautas contemporáneos.*

definitivamente a los pueblos indígenas contemporáneos. Esto genera una tensión y desafíos importantes dentro de la actividad filosófica intercultural. Que sea aún una reducida élite la que desarrolla la actividad académico-intelectual indígena, no es razón suficiente para dejarla a un lado y normalizar la producción de saberes a las "expresiones en su gran mayoría ágrafas" (Estermann, 1998: 66) de los pueblos de Abya-Yala.

5.1.2. La interpelante coetaneidad indígena: reflexión filosófica intercultural-decolonial

Asumiendo radicalmente el carácter contextual de la reflexión filosófica latinoamericana [cfr. 1.1.1.2], el filósofo argentino, hijo de migrantes alemanes, Rodolfo Kusch [1922-1979] y el lingüista y filósofo alemán-mexicano Carlos Lenkersdorf [1926-2010] fueron capaces de dejarse interpelar por la *coetaneidad* indígena en su complejidad. Si bien desarrolló el primero su labor filosófica en Argentina y el segundo en el sur de México, en Chiapas, los une tanto el gesto intercultural de auscultar la alteridad, así como la disposición a la transformación de la práctica filosófica a partir del encuentro con el pensar y quehacer indígenas. Este encuentro ocurre en el *contexto* de la opresión. Sus textos filosóficos recogen la huella de esta contextualidad y la asumen como parte de la experiencia filosófica popular e indígena. En esto se trasluce, veremos, una interculturalidad aún más radical y compleja: una interculturalidad decolonial.

5.1.2.1 Rodolfo Kusch: El pensamiento indígena y popular en América

En 1973 aparece *El pensamiento indígena y popular en América.*[425] El libro es el resultado de años de investigación haciendo uso de metodologías que se alejan de la tradicional labor filosófica: el trabajo de campo y la observación antropológica tanto de la cotidianidad en comunidades indígenas (específicamente en las regiones aymara y quechua), como de las dinámicas humanas en las urbes sudamericanas (fundamentalmente en Argentina, Bolivia y Perú). Casi una década antes apareció *América Profunda,* uno de los esfuerzos hermenéuticos de Rodolfo Kusch por comprender el «pensamiento seminal» de los pueblos de Abya Yala –pensamiento al que le acompaña una «economía seminal» y «lógica seminal», y a lo que en español la contingencia del «mero estar» apunta– y su problemática interacción o «fagocitación» con el pensamiento occidental –manifiesto en una «economía urbana», en el verbo español *ser* y la correspondiente actitud de «ser alguien»–.[426] En

425 Esta es realmente la fecha de la segunda edición. La primera apareció en 1970, en México, con el título *El pensamiento indígena Americano.* En nuestro trabajo hacemos uso de la tercera edición de 1977.

426 «*Ser*» y «*estar*», para Kusch, apuntan a dos formas diversas de vérselas con el mundo. «*Ser*» se expresa como la imposición de un horizonte de sentido que impulsa al desarrollo, a la superación, al éxito. Se deduce de aquí que «*ser*» se expresa en América como «*querer ser alguien*»: *ser* desarrollado, superar*se*, *ser* exitoso dentro de los esquemas de la cultura hegemónica euro-americana. «*Estar*», por su parte, manifiesta una actitud alterna al «*deseo de ser alguien*». Vérselas con el mundo en la forma del «*estar*» remite a cierta pasividad que posibilita la experiencia de la alteridad de la realidad y no su dominio –a lo que apunta la idea de «*querer ser alguien*»–. «*Estar*», a diferencia de «*ser*», es la apertura a la contingencia de la realidad, al «*así*» del mundo. En este sentido es que afirma Kusch (1977: 22): "en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo". Ahora bien,

ambos textos se ejercita lo que será credo para la labor filosófica intercultural décadas más tarde: la *des*-definición de la filosofía.

El primer capítulo de *El pensamiento indígena y popular en América,* titulado "El pensamiento Americano", es una concienzuda reflexión acerca de los obstáculos e indiferencia que la reflexión disciplinar-académica representa para el abordaje del «pensamiento autóctono». Cuando el filósofo argentino se propone romper con el modelo tradicional de la filosofía, no lo hace por mero capricho, sino con el fin de acercarse a un «estilo de pensar» que exige otras categorías y metodologías. Con Josef Estermann comparte, si bien antecediéndole casi tres décadas, la experiencia del «haber estado allí» como estrategia para la obtención del material filosófico. En *América Profunda,* Kusch ([1962]1975: 6), por ejemplo, expone sus opciones metodológicas:

> Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos, y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad.

esta actitud frente al mundo no es exclusiva de las culturas indígenas americanas. Europa ha olvidado o suprimido esta actitud a través de la marcha de su historia. El surgimiento de las ciudades y la visión y creación del mundo propiciado en ellas facilitó el invisibilizamiento del «mero estar» (cfr. Kusch, 1975: 116-122). Sobre la problemática interacción entre el «*mero estar*» y «*ser alguien*» pueden consultarse también: Lugones y Price, 2010: lvi; Mignolo, 2010b: xlix-l. Una documentada introducción a la obra del filósofo argentino la ofrece Pagano Fernández (1999).

Si bien Kusch también hace uso de fuentes escritas indígenas, la distancia con León-Portilla se hace sentir desde el inicio. Éstas fungen como referencias de la continuación del pensamiento indígena en el presente del filósofo. Por eso, además de éstas, son las anécdotas, los dichos, las actitudes, etc., de hombres y mujeres concretos fuentes ineludibles para la reflexión filosófica situada. En este sentido, Kusch es más radical que el mismo Estermann, pues el argentino mantiene a lo largo de sus obras la vigencia de la *coetaneidad* de la alteridad o la "continuidad del pasado americano en el presente" (Kusch, [1962]1975: 3). ¿De qué manera más radical? Kusch expone a través de sus textos la interacción *situada*, o condición colonial, de las tradiciones que componen el «pensar americano». Ya en *América Profunda* Kusch ([1962]1975: 17) califica esta *inter*acción situada como "dramática", más precisamente: "*fagocitación*", pues lo que en ella tiene lugar es "la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras". La fuerza de la «fagocitación», o fuerza de absorción de lo occidental por "las cosas de América" de la que habla Kusch en 1962, sigue siendo afirmada en *El pensamiento indígena y popular en América*: "La búsqueda de un pensamiento indígena no sólo se debe al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un *estilo de pensar* que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas" (Kusch, 1977: 10. Énfasis añadido).[427] Este "estilo de pensar" ha logrado penetrar la experiencia

427 Tal como lo hace notar Walter Mignolo (2010: xxvii, xxxiii), la palabra «criollo» en el vocabulario de Rodolfo Kusch no hace referencia necesariamente –como lo hemos hecho nosotros en el capítulo 2– a los descendientes de españoles y portugueses, sino a los gauchos, mestizos, indígenas que han abandonado sus comunidades,

popular o criolla y sigue resistiéndose a desaparecer a pesar de la embestida colonial. Este "estilo de pensar", por tanto, toma sentido dentro de *la situación colonial* en que el filósofo se encuentra con él. Se constata que el mismo está en *inter*acción, subsistiendo problemáticamente en compañía reñida con quien (la cultura hegemónica, el sistema de pensamiento euro-americano, etc.) lo desprecia y condena, sin lograrlo, a la inexistencia: "frente a un pensar como el nuestro, se da un pensar indígena, […] ambos coexisten en Sudamérica. Y es más, pensemos que la supuesta ingenuidad, y que el primitivismo que atribuimos a un Guaman Poma se debe seguramente a que en el fondo rechazamos un tipo de pensar como el suyo" (Kusch, 1977: 191-192). Esto es lo que separa el trabajo filosófico de Kusch tanto del de León-Portilla, quien parece quedar atrapado en la «exhumación científica» de la filosofía náhuatl, como del de Estermann, quien es incapaz de pensar *la filosofía andina* en relación a su contexto de emergencia en el cual tiene «vigencia». Kusch, por el contrario, se deja interpelar por lo que le sale al encuentro. *Lo que le sale al encuentro* acontece, precisamente, en la contextualidad de la experiencia colonial. El filósofo argentino parece tener claro que dar razón del *pensamiento indígena* es ponerlo *en situación*.

Rodolfo Kusch no se propone esgrimir un proyecto intercultural, pues lo que más bien pone en marcha es el esfuerzo por comprender la *inter*acción de las herencias culturales locales. *Decir* esta *inter*culturalidad local obliga al filósofo a buscar formas *trans*-académicas de expresión,

los descendientes africanos, los inmigrantes, en síntesis: "lo popular" (cfr. Kusch, 1977: 193). En el *pensamiento popular* es donde ambos extremos coinciden, donde la *coetaneidad indígena* ha sido integrada y, por ende, olvidada.

a tal punto que el lenguaje filosófico profesional –la jerga filosófica– sede ante la necesidad de elaborar categorías a la altura del fenómeno interpelante. Afirmando que "el pensar europeo, como bien lo demostró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida", Kusch (1977: 16) arremete contra cualquier pretensión de *uni*versalidad a-tópica o «*punto cero*» de la filosofía. Rodolfo Kusch no se abandona a *lo dicho* de la filosofía, se abre más bien al *por decir* del filosofar. Tanto *América Profunda* como *El pensamiento indígena y popular* se ubican cronológicamente en los años anteriores a la formación de la *filosofía de la liberación.* Las obras, entonces, más que expresión de dicha filosofía son, en realidad, experiencias de liberación *de* la filosofía, una liberación que permite la descolonización del saber y, con esta, la oportunidad de ejercer un «*escepticismo decolonial*»: "cuando un campesino no quiere saber nada de marxismo ni tampoco de desarrollo, no será por ignorancia ni por subdesarrollo" (Kusch, 1977: 12). Esta liberación *de* la filosofía se ejerce en un doble movimiento. Por un lado, Kusch se libera *de* la filosofía, entendida según el modelo académico-disciplinar, a partir de la constatación de la *contextualidad* a la que está sujeto el pensar: el pensamiento está vinculado a un «estilo de vida». Por otro, Kusch libera *a* la filosofía *de* la esclerosis de la tradición *cultural* (la occidental) que se ve a sí misma y se impone como *tradición universal,* que en el caso argentino encuentra acogida en "el pensamiento de una clase media emprendedora" (Kusch, 1977: 11).

Ahora bien, lo que Rodolfo Kusch lleva a cabo sigue siendo filosofía, o más bien *filosofar*. Es este *filosofar* el que permite que la *coetaneidad* del pensamiento indígena no quede oculta bajo la sombra de categorías elaboradas para dar

razón de otras experiencias culturales y locales. Dejándose afectar por el estilo de pensar indígena –lo que también habla de la experiencia personal del filósofo en *inter*acción con la *coetaneidad* indígena–, Kusch experimenta el «*kuty*» en el encuentro con la alteridad –que en aymara y quechua significa *revolucionar, trocar*, *volcar*, y que para el indígena es la expresión de la contingencia e inestabilidad del "aquí y ahora de la existencia" o *pacha* (Kusch, 1977: 135) y, por ende, motivo de temor–. De frente a la negativa de un campesino indígena al uso de la tecnología de riego que podría facilitar y acelerar la producción agrícola, reflexiona Kusch (1977: 27): "Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor". Este encuentro no lleva a Kusch, como lo había hecho uno de sus estudiantes, a sub-alterizar la actitud del anciano indígena, sino a dejarse *interpelar* por esta visión otra de la realidad. Es con esta misma actitud, una actitud intercultural-decolonial, que frente a la obra de Guaman Poma el argentino se pregunta: "¿no será que esta incapacidad [la limitación de no poder ser objetivo] se debe a que la real cualidad de su pensar es otra?" (Kusch, 1977: 190). La experiencia de la *coetaneidad* indígena, entonces, es la del «vuelco de la realidad» –«*pachakuty*»–, pues exige la sospecha de la validez del propio *Lebenswelt* y, a su vez, es «lo que da para pensar». La *coetaneidad* indígena representa una amenaza. La necesidad de la conjuración de la misma es la que ha llevado, por un lado, a la reproducción de la «retórica de la modernidad» y, por otro –sobre todo cuando esta toma las calles o pone en cuestión la *episteme* de la comunidad científica hegemónica– a la acusación de *terrorismo* [cfr. 3.4. y 4.3.4.]. Kusch nos ofrece una *actitud* filosófica otra: la de un filosofar intercultural-decolonial.

5.1.2.2 Carlos Lenkersdorf: Filosofar en clave tojolabal

En el artículo *La filosofía tojolabal*, en la ya mencionada obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino",* Carlos Lenkersdorf (2009: 33), arranca con el reconocimiento de la *coetaneidad* de los pueblos indígenas mayas, en particular del pueblo tojolabal:

> Se concentrará nuestra exposición en uno de los pueblos mayas, los tojolabales, que *viven* en los Altos de Chiapas y que son representativos de pueblos mayas vecinos. Por lo dicho, no nos referiremos a personajes singulares de su historia, previa o posterior a la invasión europea. *Ellos han vivido desde tiempos inmemoriales en la misma región, donde aún están hoy en día.* (Énfasis añadido)

Esta afirmación podría pasar desapercibida, lo que generalmente ocurre, en el monumental contenido de la obra donde aparece. Sin embargo, ella, sin así pretenderlo, imputa la *producción* in-intencional *de ausencias* que se deduce en aquélla. Como dijimos, la voluminosa obra ordena los diversos capítulos y secciones según la lógica de la presentación histórico-lineal del pensamiento filosófico. Lenkersdorf, quizás intuyendo una implícita y recurrente trampa monocultural, considera necesario explicitar la *coetaneidad* del pensamiento y quehacer filosófico a exponer. Este es un gesto recurrente en los trabajos de este filósofo.[428] Partiendo de dicha constatación, el lugar que ocupa su exposición parece estar *fuera de lugar* en la obra. Lo mismo

428 En *Los hombres verdaderos* (Lenkersdorf 1996: 19) aparece casi desde el inicio la siguiente constatación: "¿qué se sabe de los mayas que viven hoy en día, contemporáneos nuestros en este fin del siglo XX? Hablamos de los mayas cuya época no terminó con el período clásico que se expone en los museos. Esta pregunta no encuentra respuestas. Por ello hablamos de la ignorancia prevaleciente."

puede decirse del texto de Josef Estermann, *La filosofía quechua,* en el mismo volumen. En él se afirma:

> No se trata, entonces, de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario, que existía antes, con y después de la conquista española, *y que sigue existiendo* en gran parte de los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina (Estermann, 2009a: 37. Énfasis añadido).

El problema con Estermann consiste en no ser coherente con dicha afirmación –como lo mostramos anteriormente– en sus otros textos, pues incurre en cierta sospecha de la actualidad del pensamiento político desarrollado por intelectuales indígenas que, según parece insinuar el autor, se alejan de un «auténtico» núcleo filosófico. Lenkersdorf, en cambio, logra reconocer y partir de la vigencia del pensamiento tojolabal manifiesto en su compromiso con la transformación de la realidad.

Filosofar en clave tojolabal apareció en el año 2002, más de un lustro después de *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales,* publicado en 1996. En ambas obras se registra la huella del levantamiento indígena de 1994, mundialmente conocido como el *levantamiento zapatista*. En diferentes lugares de estas obras, el autor desarrolla la exposición del trasfondo filosófico-cosmovisional de algunas de las consignas que caracterizan al zapatismo. «Mandar obedeciendo», por ejemplo, se sustenta en una experiencia profundamente intersubjetiva o «*nosótrica*» del poder.[429] La autoridad se ejerce sabiendo que ha sido

429 Para Carlos Lenkersdorf, es el «nosotros» la marca distintiva de la experiencia tojolabal. A través del análisis lingüístico y de las prácticas comunitarias, el autor logra establecer que "el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo" (Lenkersdorf

delegada; la autoridad, por ende, es la expresión de un *nosotros* comunitario, al servicio del cual tiene sentido el ejercicio del poder. Quienes mandan, por ende, lo hacen por haber asumido dicha tarea que le ha sido, de alguna manera, impuesta por la «voz nosótrica». De este modo, el «nosotros» es fuente y, por lo tanto, co-responsable de la autoridad ejercida por sus delegados (cfr. Lenkersdorf [2002]2005: 77-85; 1996: 80-81). Buena parte del discurso y acción zapatista toma sentido debido a su radical arraigo en el pensamiento maya contemporáneo, del cual Lenkersdorf da razón. El *filosofar tojolabal* sigue vigente como otorgador de sentido en la contextualidad histórico-política en que viven quienes lo encarnan. Por ejercerse en una contextualidad determinada, este pensar sigue siendo *contemporáneo*, reconfigurándose a partir de nuevos problemas o tendencias.

La capacidad de poner en entredicho la propia tradición y revitalizar dinámicamente la cultura tojolabal –por ejemplo, respecto al tema de "género", el respeto a las mujeres y la reconfiguración del papel de las mujeres mayas (cfr. Lenkersdorf, [2002]2005: cap. 9)– es lo que le otorga a este pensamiento flexibilidad y, con ello, la posibilidad de ofrecer sentido al *nosotros* en situación. En la visibilización de los "criterios nosótricos" (Lenkersdorf [2002]2005: 157) del pensamiento tojolabal se reconoce la relevancia *intercultural* y *decolonial* del trabajo de Carlos Lenkersdorf. Esto es lo que asemeja su trabajo al de Rodolfo Kusch, le aleja definitivamente del de León-Portilla y, finalmente, le diferencia del gesto no radicalmente intercultural-decolonial en la obra de Josef Estermann.

[2002]2005: 12), lo que le diferencia principalmente del pensamiento occidental, centrado en la experiencia del sujeto individual: aislado de su comunidad y del contexto de enunciación.

¿Qué es lo que le permite al filósofo abrirse a la experiencia *nosótrica* tojolabal? Reproduciendo el escepticismo acerca de la definición occidental de la filosofía, ya iniciado con León-Portilla y puesto en práctica por Kusch y Estermann, Lenkersdorf ve factible seguir nombrando «filosofía» a la experiencia cosmovisional tojolabal que se manifiesta en el idioma y la organización comunitaria. Esta, de cualquier manera, es una "filosofía diferente" que "cuestiona e interpela el filosofar realmente existente" (Lenkersdorf, [2002]2005: 12). Pero a esta necesidad de *des*-definir la filosofía para dar razón de una "filosofía diferente" antecede una experiencia primordial: la convivencia con los pueblos mayas de Chiapas durante más de tres décadas. Habiendo aprendido de los tojolabales su idioma, Lenkersdorf se dio a la tarea, otorgada por el *nosotros* comunitario, de sistematizarlo y, posteriormente, dilucidar la experiencia filosófica resguardada en él:

> Un pueblo que ha desarrollado un idioma tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua. Dicho de otro modo, todos los pueblos tienen su lengua, por eso mi hipótesis es que todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar. No importa si los filósofos académicos lo reconozcan o no. La tarea, sin embargo, es que no sólo hay que descubrir el filosofar correspondiente, sino que *hay que indicar también dónde y cómo se manifiesta* (Lenkersdorf, [2002]2005: 9. Énfasis añadido).

Este "dónde y cómo se manifiesta" corresponde al filosofar mismo, es consustancial al filosofar, se convierte en su cara visible: este filosofar es el resultado de un *pensar en situación*. Es por esta razón que el título de la obra hace referencia al quehacer filosófico *coetáneo* al filósofo profesional: el *filosofar tojolabal*, y no la constatación de un saber del pasado. Las fuentes que permiten exponer una «filosofía

diferente» van desde el idioma tojolabal –específicamente lo que de él extrae el análisis lingüístico– hasta la práctica de organización comunitaria (que incluye la participación activa en el levantamiento zapatista), pasando por la consideración de poemas, canciones y testimonios locales, así como la atención a las investigaciones históricas y antropológicas desarrolladas por otros académicos. Siguiendo el empleo de metodologías que aún no son identificadas como tales para la reflexión filosófica, Lenkersdorf, como lo hicieran en su momento Kusch y Estermann, transforma radicalmente la actividad filosófica académica.

El «*dónde y cómo*» del filosofar tojolabal remite a la situación de colonialidad del poder, del ser y del saber. Sin que Lenkersdorf así lo verbalice, el proyecto decolonial que logra catalizar el zapatismo –EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional– es el resguardado en la experiencia de los pueblos indígenas de Chiapas. Éste fue la expresión (parte del *cómo*) de un modo de filosofar en situación, alimentado por la experiencia *nosótrica* maya. Para Lenkersdorf ([2002]2005: 30-31). "[p]or un lado, el EZLN hace evidente el pensar y actuar de los pueblos mayas de Chiapas, entre ellos los tojolabales, por otro, nos manifiesta el papel atractor y transformador del NOSOTROS, que abre nuevos caminos, tanto para la política como para las ciencias sociales y la filosofía." Esta experiencia contextual del *nosotros* es la que elocuentemente nos revela su vigencia histórica, su capacidad de adaptación crítica a, y problematización de la realidad histórica. Su reconocimiento no es del todo fácil, como lo vimos en el caso de Estermann.[430]

430 Quizá la siguiente explicación de Lenkersdorf (1996: 18) nos ayude a entender indirectamente y sólo en cierta medida la opción de Estermann de dejar a un lado el pensamiento desarrollado por las

Este «*dónde y cómo*» –o, también, *lugar y estilo de enunciación*– del filosofar tojolabal es un elemento ineludible del proceso de gestación y puesta en práctica del saber (cfr. Mignolo, 2010: 21). Para Carlos Lenkersdorf, esta *contextualidad* se convierte en punto de partida de su labor filosófica, en un *qué* relevante para el pensar. En este punto de partida y en una opción metodológica trans-filosófica fraterniza el trabajo del argentino Rodolfo Kusch con la experiencia filosófica plasmada por Lenkersdorf. La relevancia de la obra de estos autores para el pensamiento filosófico latinoamericano consiste en abrir la posibilidad de *hablar prudentemente sobre* la alteridad indígena en situación sin ocultarla por completo. En sus trabajos acontece la *coetaneidad* del pensamiento indígena y, al mismo tiempo, la reflexión filosófica *se deja transformar interculturalmente* por la *interpelación* de dicha *coetaneidad*, adquiriendo con ello un tono decolonial.

La filosofía latinoamericana, del Caribe y latina se enfrenta actualmente al desafío e interpelación de los pueblos indígenas [cfr. 1.1.1.1.]. Una transformación intercultural de la filosofía parece no ser suficiente para dar razón de la compleja y opresiva colonialidad del poder, del ser y del saber en la que están situados los pueblos indígenas y la reflexión filosófica misma. Una «opción decolonial» podría llenar las insuficiencias del abordaje intercultural. Como lo vimos, no basta reconocer u otorgarle estatuto filosófico al

élites indígenas: "el levantamiento y el comportamiento de los mayas de los Altos de Chiapas no cabe dentro del cuadro que la sociedad dominante se ha hecho de los indios. Se piensa que no son capaces de levantarse, de organizarse, de tomar con las armas ciudades cabeceras y atacar bases militares, y que alguien los debe de haber inquietado, azuzado, instruido, movilizado, organizado, manipulado y engañado. Esta clase de ideas es producto de prejuicios, de desconocimiento de las bases populares indígenas."

pensamiento desarrollado por los pueblos indígenas [cfr. 5.1.1.]. A la necesidad de ejercer un *escepticismo intercultural* de la actividad filosófica le acompaña la urgencia de la práctica del «*escepticismo decolonial*» [cfr. 5.1.2]. León-Portilla y Josef Estermann ponen en práctica el primero, pero sus reflexiones dejan cómodamente a un lado la problemática experiencia colonial y las correspondientes respuestas dadas a esta por los pueblos indígenas. Rodolfo Kusch y Carlos Lenkersdorf, en cambio, parten de la constatación de la situación colonial en la que están insertos los pueblos de Abya-Yala. Partiendo de la *contextualidad* en la que emerge la actividad filosófica, ambos autores son capaces de reconocer la *coetaneidad* de la existencia indígena y de su *filosofar.* Sin el «*escepticismo decolonial*», el proyecto intercultural de transformación de la filosofía puede terminar convirtiéndose en una corriente filosófica entre otras, que gana en complejidad y en cierta capacidad de reconocimiento de la alteridad, pero se anula en cuanto *reflexión situada.* La senda ejercida por Kusch y Lenkersdorf es la que nosotros consideramos más cercana al proyecto y ejercicio de un *pensar intercultural-decolonial* [cfr. 1.3.-1.4.].

Los cuatro autores anteriores desarrollaron su labor filosófica en países cuya población indígena representa o bien la mayoría de la población o, al menos, un porcentaje significativo de la misma. México, Perú, Ecuador y Bolivia son estos países. No es de extrañar que la filosofía renuncie a un estatuto inmaculado después de entrar en contacto con esta realidad histórica. El pensamiento filosófico latinoamericano, tal como lo señala Raúl Fornet-Betancourt (2004a:15), se caracteriza por hacer de "la filosofía una tarea de reflexión contextual". Por esta cualidad, la presencia de la población indígena no puede dejar impasible a la

labor filosófica. Guatemala pertenece a los países antes mencionados. Aquí también se desarrolla la reflexión filosófica. ¿Cuál es el impacto de la presencia de los pueblos indígenas –específicamente del «pueblo maya»–, su situación colonial y luchas decoloniales [cap. 3 y 4] en la reflexión filosófica guatemalteca? El siguiente apartado intenta dar respuesta a esta pregunta, además de la planteada al inicio de este capítulo: ¿reproduce la reflexión filosófica guatemalteca la «negación de la coetaneidad» de los pueblos indígenas y su pensamiento en sus formas de abordaje? Aquí, como lo dijimos al inicio del capítulo, seguimos «meditando» sobre «lo pensado» *con* el pensar otro maya.

5.2. El pensamiento maya contemporáneo y la filosofía en Guatemala

En el capítulo 2 discurrimos acerca de la producción y gestión de la sub-alteridad por parte de la «teo-política» del conocimiento, el «escepticismo misantrópico» y las ciencias sociales –expresión éstas de la «ego-política» del conocimiento–. Afirmamos ahí que han sido estas últimas las que amplia y sistemáticamente se han dado a la tarea de comprender y/o tergiversar el tema indígena. La antropología, ante todo, es la que mayores aportes, para bien o para mal, ha proporcionado al respecto. El *integracionismo*, catalizado principalmente por el indigenismo guatemalteco durante la segunda mitad del siglo XX, fue puesto bajo sospecha y paulatinamente desplazado en los años setenta por las teorías marxistas de interpretación de la realidad histórica [cfr. 2.2.2.-2.2.4.]. Vimos que el trabajo de intelectules como Severo Martínez Peláez, principalmente *La patria del criollo,* y el de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert –*Guatemala: una interpretación histórico-social*– estableció la tónica de la discusión durante dicha década. La filosofía, por

su parte, si bien cultivada como disciplina casi desde los inicios de la colonia (cfr. Dussel, Mendieta, Bohórquez, 2009), ha mostrado interés por el tema indígena sólo recientemente –recordemos que la obra de Miguel León-Portilla, con la que arranca un explícito abordaje del pensamiento indígena por parte de la filosofía académica, es de 1956–. Esto se aúna al reducido número de filósofos profesionales no indígenas dedicados a la comprensión del pensamiento indígena a nivel continental. Una reducida comprensión de la filosofía[431] [cfr. 1.1.2.3.] y del pensamiento indígena ha sido, además, responsable de una elocuente falta de interés. De cualquiera manera, constituyendo el «pueblo maya» más de la mitad de la población de Guatemala, no podía pasar desapercibida su dinámica política, social y cultural por el quehacer filosófico local.

Un importante antecedente a finales de la segunda mitad del siglo XX lo constituye la tesis de licenciatura en filosofía de José Mata Gavidia [1916-1989], publicada en 1950 con el título *Existencia y perduración en el Popol-Vuh*, y con un lustro de antelación a la publicación de León-Portilla, aunque sin el peritaje lingüístico de esta, pero en el mismo marco contextual indigenista [cfr. 2.2.1.]. De todas maneras, la consideración filosófica, o por parte de profesionales –no

431 Es una estrecha comprensión de la actividad filosófica que lleva a Rafael Heliodoro Valle a afirmar categóricamente en su libro *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, de 1960: "En Centro-América no ha nacido aún un filósofo. Ha habido estudiosos de Filosofía, divulgadores de los sistemas filosóficos […] ninguno de ellos ha elaborado un sistema de ideas ni se puede parangonar con el mexicano Antonio Caso, el cubano Enrique José Varona, el argentino Alejandro Korn o el peruano Alejandro Deustua" (Valle, 1960: 228). Sobre la filosofía en Centroamérica pueden consultarse Olmedo España (1999), así como Dussel, Mendieta y Bohórquez (2011: 957-969).

mayas– de la filosofía, del *pensamiento maya contemporáneo* ha sido significativamente escasa en Guatemala.[432] La cuestión

432 Sobre la filosofía guatemalteca de las últimas décadas –sobre períodos anteriores ver García (2008) y Torres (2000)–, labor historiográfica recientemente asumida por profesionales de la filosofía en la Universidad Rafael Landívar, se destacan: Blanco (2011), Dávila (2012) y De la Vega (2014). Haciendo un análisis de los libros "propiamente filosóficos" publicados por filósofos profesionales entre 1995 y 2011, Dávila (2012: 64) señala: "En cuanto a la producción bibliográfica, 13 de los 43 títulos listados vieron la luz entre 1995 y 2000; igual número entre 2001 y 2005; 17 de 2006 a 2011. El último lustro vio un incremento de una tercera parte. Clasificados de acuerdo con ramas disciplinares tradicionales, no es difícil vincular una veintena (casi la mitad) de obras a la ética-política: 9 en ética, 4 en axiología y 8 en filosofía política o social […]. Diez títulos (casi la cuarta parte) cubren distintos momentos de la historia de la filosofía, del pensamiento en general o autores específicos. Siete libros (una sexta parte) abordan problemas generales o particulares del conocimiento (5), incluida la lógica (2). […] Consideradas desde el punto de vista de la temática abordada, seis obras tienen que ver con diferentes aspectos del pensamiento guatemalteco, *una de ellas específicamente con el maya*. Seis títulos corresponden a temas en educación. Tres enfocan aspectos ecológicos; dos ciencias sociales, e igual número democracia y derechos humanos, respectivamente. Tópicos en etnicidad, religión o pensamiento latinoamericano son estudiados de manera privilegiada en una obra cada uno" (Énfasis añadido). El autor que aborda la temática maya es Manuel Salazar, maya-kaqchikel y licenciado en filosofía, la obra en cuestión, en coautoría con Vicenta Telón: *Valores de la filosofía maya* (1998). Sobre los libros "fuera del ámbito tradicionalmente considerado como filosófico" (73 en total), pero de autores con formación filosófica, se dice: "14 de las 55 obras fueron publicadas entre 1955 y 2000, 27 de 2001 a 2005, 14 entre 2006 y 2011. […] Clasificados de acuerdo con las áreas temáticas abordadas, casi una tercera parte corresponde a temas educativos (18 títulos), un número un tanto menor (15) concierne temáticas históricas, poco más de la quinta parte (12) aborda la problemática étnica y otro tanto temas políticos. El resto de libros trata temas tales como: arte o literatura (6), globalización (4), *pueblos mayas* (3), religión (3), estudios socioculturales (2), educación

no estriba en si se aborda o no el *pensamiento maya*, pues, como tal, existen diversos trabajos filosóficos que se ocupan, al igual que Miguel León-Portilla, de los textos mayas producidos o redactados en los primeros años del período colonial –con especial atención sobre el Popol Wuj– desde la segunda mitad del siglo XX (Mata Gavidia, 1950; Juárez Paz, 1982, 1992b; Sandoval Recinos, 1988, por ejemplo). Podría afirmarse que existe, por un lado, una considerable recepción del pensamiento maya «ancestral» y, por otro, un resabio de «escepticismo misantrópico» sobre la producción académica de los *intelectuales mayas contemporáneos* que termina, quizá in-intencionalmente, ocultando los heterodoxos senderos teóricos recorridos por los mayas de la actualidad y, en especial, por los intelectuales mayas decoloniales. En cierta incapacidad de «reconocimiento de la *actualidad*» de los mayas es donde parece fundarse el principal obstáculo del pensamiento filosófico guatemalteco.[433]

---

bilingüe (1)" (Dávila, 2012: 69. Énfasis añadido). Los autores y libros aludidos en relación a "pueblos mayas" son: Mario Payeras, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* (2010); Manuel Salazar, *Las unidades locales de educación maya: una propuesta en construcción* (2002), (en coautoría con K. Grigsby) *La cultura maya en la educación nacional* (2004). Si bien éstos son textos que se ocupan estrictamente de la temática maya, en la lista recogida por Dávila aparece un buen número de textos adscritos a "la problemática étnica" que tratan también el tema de los pueblos indígenas de Guatemala. En todo caso, en un país donde la mitad de la población es maya, el tema no puede pasar desapercibido para los profesionales de la filosofía. El número reducido de obras –estrictamente o no filosóficas– dedicados a dicha temática y el hecho que es un intelectual maya quien se ocupa intensivamente de la misma, apuntala nuestro argumento: una elocuente falta de interés, aunque no su ausencia, por parte de los filósofos no mayas.

433 La predominancia de filósofos hombres y no mayas en la filosofía guatemalteca contemporánea es evidenciada por Dávila (2012: 63) de la siguiente manera: "Respecto de la primera [la producción

Tras siglos de «escepticismo misantrópico colonial», el pensamiento filosófico parece no estar del todo preparado para romper con cierto ímpetu de negación ontológica y epistémica de la alteridad. Para el caso guatemalteco, como lo vimos [3.4.], la repetida afirmación de la extinción de la cultura maya antes de la llegada de los invasores españoles se convierte en la nuclear fuente del ocultamiento ontológico y epistémico de los mayas contemporáneos. Si a esto sumamos una comprensión estática de la *cultura* y una eurocéntrica comprensión de la *filosofía*, es factible establecer las causas de la «*negación de la coetaneidad*» de los pueblos indígenas por parte del pensamiento filosófico. En este apartado nos ocupamos de filósofos no mayas y textos filosóficos guatemaltecos que abordaron el tema indígena tanto en los años del conflicto armado interno [5.2.1.] como durante las décadas de mayor movilización política de los mayas –«1992» y la irrupción pública del «movimiento maya» [5.2.3.]; el período posterior a los Acuerdos de Paz [5.2.2.]–. La exposición, sin embargo, no es cronológica. Aquí nos interesa destacar, en primer lugar, la manera, o su ausencia, del reconocimiento de la *contemporaneidad* indígena por parte del discurso filosófico desarrollado en

bibliográfica tradicionalmente considerada filosófica…], se contabilizan 24 autores. […] Dos autores nacieron en la década de los 20, tres en los 30, cinco en los 40, siete en los 50, cinco en los 60 y dos en los 70. Casi las tres cuartas partes tienen entre 42 y 65 años. Integran la lista solo dos mujeres (Olga Patricia García y Artemis Torres) y un maya (Manuel Salazar)." Para el caso de autores de los libros fuera del ámbito considerado tradicionalmente filosófico –18 en total– se apunta: "Aunque varían algunos nombres, el resto de datos numéricos permanece similar al grupo anterior: dos nacidos en los 20, seis en los 40, seis en los 50, cuatro en los 60, uno en los 70; dos mujeres [Artemis Torres y Guillermina Herrera] y un solo maya [Manuel Salazar] […]" (Dávila, 2012: 65).

Guatemala desde los años ochenta y, en segundo lugar, la *idea de la filosofía* que acompaña este reconocimiento o su falta. Los textos elegidos son representativos de los principales contextos histórico-epistémicos que conforman la dinámica histórica guatemalteca desde la segunda mitad del siglo XX.

5.2.1. De la «integración» a la «liberación». Mario Payeras: Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca

El autor. Al indigenismo integracionista, dijimos [cfr. 2.2.2-2.2.3.], le sobrevino el pensamiento revolucionario y los proyectos políticos de izquierda. Con ello, una nueva fase de interpretación de la realidad se asienta en la academia e intelectualidad guatemalteca: el paso del paradigma de la «integración» al de la «liberación». Ya en los años setenta, como afirmamos en el capítulo anterior [4.1.1.], comienza la publicación de artículos de opinión escritos por intelectuales mayas. El ingreso a, o la articulación indígena con, las guerrillas urbanas y rurales generará una serie de retos organizativos y teóricos a los grupos insurgentes. Algunos de los intelectuales de izquierda –con todas las contradicciones ya señaladas [2.2.3 y 3.3.1]– asumirán el desafío de pensar el papel de los indígenas en la lucha revolucionaria. Desde el lado de la filosofía, el intelectual y escritor guerrillero Mario Payeras [1940-1995] –formado en filosofía tanto en Guatemala, México y en la entonces Karl-Marx-Universität en Leipzig (1964-1968)– elabora una alternativa comprensión del papel de los pueblos indígenas en el marco de la revolución guatemalteca. Para ello, el filósofo apuntala sus aportes "tanto en su formación filosófica inicial como en su capacidad de observación de la realidad, proveniente del cruce entre esa formación y la experiencia" (Gilly, 1996: 6). El conocimiento de algunos idiomas mayas (k'iche', chuj

y q'anjob'al) –gesto de reconocimiento de la vitalidad de la cultura maya y posibilitante del encuentro con la alteridad– dejará huella en varios de sus textos, especialmente en su novela póstuma *Al este de la flora apacible*, publicada sólo hasta 2010.

*Filosofía contextua*l. El talante filosófico de Payeras le llevó a ejercer un constante *escepticismo crítico* al interior de la organización guerrillera de la que formó parte al menos desde 1972 (el Ejército Guerrillero de los Pobres [EGP]). El verticalismo y las tendencias antidemocráticas al interior de esta le obligaron, junto a otros compañeros, a desligarse de la misma y a fundar en 1984 *Octubre Revolucionario.* El «marxismo democrático» se convirtió en la vertiente ideológica que motivaba la acción política de la nueva organización. Un radical compromiso con la reflexión y praxis contextuales[434] conducirá también a la disolución de esta agrupación en 1992 y, con ello, a la búsqueda de "definir en las nuevas condiciones el programa irrenunciable del cambio" (cfr. Payeras, 1996: 29-39). Estas opciones, en todo

434 Una radical reflexión contextual lleva a Payeras en 1993 a señalar: "La crisis del socialismo y del pensamiento revolucionario hace necesario que los marxistas guatemaltecos regraduemos con realismo, pero sin movernos un ápice de la consecuencia ni de los principios, los objetivos por los que durante décadas hemos luchado […]. Las condiciones actuales del mundo y la complejización de la conciencia política contemporánea hacen necesario repensar la ideología y los programas de lucha, adecuándolos a la nueva situación, pero siendo fieles sobre todo a las necesidades vitales de cambio de la sociedad a la que pertenecemos y a los intereses de los sectores explotados y oprimidos" (Payeras, 1996: 38). Sobre el impacto personal que conllevó la caída del «socialismo real», así como los esfuerzos teóricos para la configuración del sentido de dicho acontecimiento, pueden leerse *Las revoluciones del Este* y *Asedio a la utopía* (Payeras, 1996: 11-18; 45-51).

caso, no tienen sentido únicamente a partir de un *talante filosófico*. En el fondo, a Payeras le inspira una particular comprensión de la filosofía. Parafraseando a Karl Marx, Payeras enuncia, en un breve artículo titulado *Asedio a la utopía* y publicado a inicio de los años noventa, su proyecto filosófico-político de la siguiente manera: "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo y los revolucionarios a transformarlo, pero de lo que se trata ahora es de recuperarlo" (Payeras, 1996: 45). El filósofo guatemalteco se muestra *escéptico* frente a la supuesta dicotomía entre pensar y actuar. Lo que Payeras parece proponer es la articulación necesaria entre pensamiento y acción contextual que permita la «recuperación del mundo». Ni la contemplación *indolente* ni una acción *colonizante* son las opciones pertinentes frente a la crisis ecológica y humana acentuada desde los años noventa. «Recuperar el mundo» implica también *recuperar la filosofía*. Basándose en las directrices de la *Dialéctica Negativa* de Adorno, Payeras (1996: 49) considera que esta recuperación de la filosofía debe partir, por decirlo así, de su *des*-definición academicista: "la filosofía quiere literalmente abismarse en lo que le es heterogéneo, sin reducirlo a categorías prefabricadas. […] Debemos abolir todos los sistemas, no para levantar nuestro propio sistema y postular una nueva verdad […]". Para «recuperar el mundo» es necesaria la *recuperación de la filosofía*, ya que la orientación cientificista y academicista de esta ha sido cómplice de la comprensión de la naturaleza y del ser humano como objetos al servicio del capitalismo. La *apropiación de un estilo de pensar otro* es lo que permitiría salir de la crisis civilizatoria en la que estamos insertos. Este pensar también sería la base para una nueva emancipación: "Para pensar una nueva emancipación, lo primero es dotarnos de pensamiento independiente" (Payeras, 1996: 50). Aquí vemos surgir no sólo un *escepticismo filosófico crítico*

sino uno *decolonial*. La constatación de la colonización del saber filosófico es el punto de partida que anima la búsqueda de formas otras de pensar, requisito para la articulación de formas coyunturales de emancipación. Si bien esta concepción contextual de la labor filosófica, y con ello de la filosofía, surge casi una década posterior a su ensayo, con fecha de 1982 y recogido en el libro póstumo y homónimo de 2010, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*[435], creemos que es el impulso de una *filosofía contextual* lo que anima su militancia insurgente y las posibilidades de ver en la *coetaneidad* de las luchas de los pueblos indígenas el camino para la liberación revolucionaria.

La posibilidad de asumir la discusión sobre la articulación de los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca al interior de una de las organizaciones guerrilleras, el

435 El texto fue publicado de manera anónima en *Compañero, revista internacional del ejército guerrillero de los pobres*, núm. 5, 1982, pp. 11-20. Aquí hacemos uso de la versión publicada en Payeras, 2010: 55-75. De la publicación de 1982 ha desaparecido en esta versión una especie de presentación que ilustra al lector sobre el contexto y la relevancia del documento. De esta vale reproducir parte del párrafo final. En él se recoge el énfasis en la *coetaneidad* de los pueblos indígenas que participan en la lucha armada: "El camino a recorrer es todavía largo, sobre todo porque recién se ha iniciado el proceso en que los indígenas que hoy luchan con las armas en la mano por su emancipación nacional y social, han comenzado a explicarse a sí mismos y a explicarles a quienes no son indígenas cuáles son sus aspiraciones y la visión que se hacen del futuro común, y lo que piensan que se debe incorporar de su rica historia e identidad a la nueva sociedad […]" (p.11). En lo que sigue nos centraremos en el contenido de este texto. Las transformaciones de un pensar en desarrollo llevaron a Mario Payeras a replantearse posteriormente algunas de las tesis en él expuestas. Nos interesa aquí destacar el rol atribuido a los pueblos indígenas en la transformación de la realidad guatemalteca.

EGP, anidaba en el ejercicio de un *escepticismo crítico* que rompía con la tradición homogeneizadora del análisis de clase marxista. Payeras arranca su reflexión con una constatación problemática para la tradición nacionalista e integracionista imperante desde el siglo XIX: "Guatemala, país multinacional".[436] La afirmación de la pluralidad étnica guatemalteca aparece temprano en su texto. El criterio de lo «nacional» lo constituye la identidad étnica, por eso el autor hace uso de la noción «étnico-nacional». La primera experiencia de esta «multinacionalidad», según el autor, la constituye la presencia y conflicto entre grupos política, territorial y culturalmente organizados con anterioridad a la conquista española ("los quichés, los mames, lo cackchiqueles, los tzutuhiles, entre otros" [Payeras, 2010a: 57]). Estas identidades étnico-nacionales han logrado subsistir a la colonización, si bien modificadas por el lastre de la "dominación colonial". Esto conlleva que a la condición "étnico-cultural indígena" le corresponda una particular condición económica: la "de explotado" (Payeras, 2010a: 60). Ciertamente los grupos indígenas no conforman un todo homogéneo, ya que puede identificarse entre éstos a un núcleo de "explotados", otro de "indígenas ricos" o "burguesía indígena" e incluso, derivado de este último, las "élites intelectuales" (Payeras, 2010a: 61). A todos los iguala, por un lado, la opresión y discriminación étnico-cultural que padecen y, por otro, el hecho que no constituyen *una* nacionalidad.[437] A diferencia de éstos, los ladinos o

436 Esta afirmación fue acuñada también por el Movimiento Indio Tojil [cfr. 3.1.3]. En los años noventa, Payeras corregirá esta idea y enfatizará la de "país multiétnico" (cfr. Payeras, 2010a: 175).

437 En esto se desmarca definitivamente la interpretación del filósofo-guerrillero de la elaborada por el proyecto intercultural-decolonial de las «élites» mayas en los mismos años. El Movimiento Indio Tojil

mestizos "carecen de unidad étnico-cultural y no conforman ni una etnia, ni una nacionalidad diferenciable" (Payeras, 2010a: 59).[438] Éstos, si bien pueden padecer la explotación económica, están exentos de sufrir la discriminación étnico-cultural, siendo ellos más bien quienes la ejercen. Entre éstos y aquéllos se da una relación colonial de "cultura dominante y cultura dominada" (Payeras, 2010a: 63).

En base a lo antes dicho, la estructura de opresión colonial permite reconocer dos contradicciones básicas, que el proyecto revolucionario debería resolver: la contradicción de clase y la étnico-nacional. La contradicción de clase es el producto de la explotación económica ejercida tanto por ladinos ricos sobre ladinos e indígenas pobres, así como por indígenas ricos sobre indígenas y ladinos pobres. La conciencia de esta explotación permitiría la articulación entre indígenas y ladinos explotados. La contradicción étnico-nacional, por su parte, acontece únicamente entre ladinos y pueblos indígenas. Reconociendo esta contradicción, Payeras pone al descubierto un aspecto de la estructural opresión colonial, tradicionalmente olvidado por el análisis de la lucha de clases. El indígena, por lo tanto, es oprimido *y* explotado. Ahora bien, la "contradicción étnico-nacional", en palabras de Payeras (2010a: 68-69), "no puede resolverse sino en el marco de solución de la primera. […] [A]mbas están indisolublemente entrelazadas en la medida en que surgieron históricamente como partes esenciales de un mismo sistema de dominación-explotación". La constatación del entrelazamiento de ambas contradicciones,

(¿1985?: 6) proponía la idea de "la(s) Nación(es) Maya(nses)" [cfr. 3.1.3].

438 Idea de la que, posteriormente, también se retractará (cfr. Payeras, 2010a: 175).

pero sobre todo la convicción de la prioritaria y apremiante resolución de la "contradicción de clase", es lo que lleva a Payeras (2010a: 69) a considerar que los indígenas "en tanto que tales no son parte de las fuerzas motrices de la revolución". Esta sospecha sobre los indígenas "en tanto que tales" es lo que impide al filósofo guerrillero a inicio de los años ochenta reconocer el proyecto liberador que comienzan a elaborar los intelectuales indígenas. Sobre éstos afirma:

> Jóvenes indígenas que, por una particular capacidad económica o mediante los mecanismos de las instituciones indígenas burguesas, han tenido oportunidad de asistir a la escuela secundaria y a la universidad, constituyen élites intelectuales de identidad étnica más acendrada, pero con frecuencia matizada también por ideologías indigenistas[439] y racistas, por el hecho mismo de que, al adquirir niveles superiores de cultura y hacerlo *sin una base teórica revolucionaria*, racionalizan a partir de *falsas premisas* su amarga experiencia de la opresión y de la discriminación étnico-cultural de que son víctimas, sobre todo en la medida en que *las experimentan dentro del grupo ladino urbano y en el contexto de la cultura dominante de clase* (Payeras, 2010a: 61. Énfasis añadido).[440]

439 Aquí el autor apunta más bien a las «ideologías indianistas» que intelectuales indígenas del continente habían desarrollado desde los años setenta (cfr. Bonfil Batalla, 1981), para desmarcarse del indigenismo creado por no indígenas para *integrar* a los indígenas al proyecto monocultural de nación y del marxismo que invisibiliza la lucha étnica [cfr. 3.3.1.].

440 En aquellos años, como vimos [cfr. 4.1.1.], una visión alterna del papel transformador de estos «jóvenes indígenas» es desarrollada por el sociólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler (1983: 87): "Quienes están en capacidad de comprender la agresión occidental en todos sus alcances, y, por ende, de aprehender el mensaje libertario de los otros pueblos del Tercer Mundo, con el fin de contrastarlos con su propio proyecto civilizatorio mesoamericano, son los elementos que han aprovechado las brechas que el paternalismo estatal ha abierto

El ejercicio del *escepticismo crítico* le permite a Payeras ampliar los marcos de interpretación de la teoría de clases a la luz de la experiencia coyuntural guatemalteca. En todo caso, la falta de un «escepticismo decolonial» en este momento de su reflexión, como el ejercido por Edgar Esquit (2010) y otros intelectuales mayas, le impide valorar positivamente cualquier propuesta sustentada en "falsas premisas", es decir, carente de "una base teórica revolucionaria". Lo que está en juego en este momento, aún de optimismo revolucionario, y a lo que parece apuntar el texto de Mario Payeras, es la democratización de las estructuras internas del movimiento guerrillero y del proyecto de liberación. Se busca darle un lugar a los «pueblos indígenas» *en* la «revolución guatemalteca».

El paso de un *escepticismo crítico* a uno más cercano al *decolonial* lo dará el filósofo guatemalteco años más tarde. Ya en 1987, en *Tesis sobre la cuestión étnico-nacional*, Payeras reconoce la relevancia política de la "autonomía local y regional" indígena, así como la lucha por los derechos culturales de los pueblos indígenas «en tanto que tales». En 1992, tanto en *Síntesis sobre la cuestión étnico-nacional* como en *Autonomía maya en Guatemala*, el uso de la categoría «pueblo maya» y del discurso multicultural dominante atestiguan

al otorgarles una instrucción que ellos no se podían costear. O bien, aquellos cuyos padres han logrado una acumulación suficiente para pagarle la asistencia a las escuelas y a las universidades del ámbito urbano y mestizo del respectivo país o, en muy pocos casos, en las escuelas de enseñanza superior de las metrópolis". Agregando: "De entre ellos han surgido quienes han redactado los textos que aspiran a servir de base a una política de liberación y de reencuentro razonado con la memoria colectiva" (Guzmán Böckler, 1983: 87-88). Reconocer y valorar positivamente el aporte de los intelectuales indígenas fue un desafío no superado del todo por el marxismo guatemalteco de aquellos años.

la continua transformación de un pensar comprometido con la contextualidad y "a la altura de las preocupaciones y esperanzas de las víctimas del orden dominante" (Fornet-Betancourt, 2004b: 24). Una paulatina radicalización del reconocimiento de la *coetaneidad* del «pueblo maya» marca, así lo creemos, el hilo conductor de la transformación del pensamiento de Mario Payeras. En la entrevista que cierra su libro póstumo, y que tu tuvo lugar en 1992, afirma: "La cultura indígena es una cultura viva, y no sólo viva sino que en desarrollo". Una década antes enfatizaba: "Guatemala es profundamente indígena y seguirá siéndolo en el futuro" (Payeras, 2010a: 168; 62). Este reconocimiento, por otra parte, dista de ser paternalista. Sus objeciones a las posturas teóricas de los intelectuales mayas le acompañarán siempre.

Una des-definición de la filosofía, un pensar contextual y el compromiso con la transformación de la realidad permitieron a Payeras constatar la *coetaneidad* de las luchas de los pueblos indígenas. De todas maneras, la sospecha sobre los aportes de los intelectuales mayas y la supeditación de la resolución de la «contradicción étnico-nacional» a la «contradicción de clase» son signos de, por un lado, la identificación del indígena revolucionario con el explotado y, por otro, de cierto dogmatismo teórico comunes en el pensamiento marxista de inicio de los años ochenta. Si bien lejanos en tiempo y paradigmas teóricos, Josef Estermann [5.1.1.2.] y Mario Payeras terminan reduciendo a los pueblos indígenas a uno de sus núcleos (el explotado y campesino) e invisibilizando de esta manera la producción teórica de los intelectuales indígenas que aportan de otra manera a las luchas decoloniales. El reconocimiento de la *coetaneidad* de los pueblos indígenas en ambos filósofos es decisivo, pero aún insuficiente. En una entrevista, conducida por el

intelectual mexicano Héctor Díaz Polanco en 1989, y con la que queremos cerrar lo hasta aquí dicho, Payeras (2010a: 143) establecía la relevancia histórica de la "irrupción indígena" y, afirmándola, dilucidaba una de las tareas de la reflexión filosófica por-venir:

> Me atrevería a decir que la irrupción indígena de estos años se cuenta entre los cuatro o cinco acontecimientos políticos de mayor relevancia en la vida nacional desde la Independencia, como pudieran ser la ruptura del Pacto Federal en 1839, la revolución liberal de 1871 o las transformaciones revolucionarias de Arévalo y Arbenz. Lo valoro así porque *Guatemala no volverá a ser igual después de lo ocurrido en estos años, independientemente de que se produzca pronto o más tarde el cambio revolucionario en el país*. (Énfasis añadido)

5.2.2. De la «liberación» al «reconocimiento». Antonio Gallo: Los mayas del siglo XVI

Casi dos décadas después de *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* aparece *Los Mayas del siglo XVI,* del fenomenólogo italo-guatemalteco Antonio Gallo Armosino [1925].[441] En el desenvolvimiento filosófico de éste no puede hablarse, hasta el momento, de una puesta en entredicho del academicismo disciplinar de la filosofía. Al contario. Habiendo pasado por una etapa de trabajo orientado por las corrientes antropológicas británicas y estructuralistas, registrada sobre todo en la primera edición de *Identidad*

441 Filósofo y teólogo jesuita. Es doctor en Letras por la Universidad de Turín, Italia. Ha publicado más de una veintena de libros, la mayoría de filosofía, entre los que se encuentran: *Identidad Nacional* (1978 y 1994), *Ver de verbo* (1996), *El hombre mi hermano* (1996), *Manual de hermenéutica* (2005), *Introducción a los valores* (2006) (cfr. Blanco, 2011: 96-97). Es uno de los fundadores de la Universidad Rafael Landívar y promotor de la enseñanza de la filosofía en ella.

Nacional (1978), Gallo hace de la fenomenología husserliana su principal horizonte de reflexión filosófica, con un breve excurso por la hermenéutica como método, de donde resultará *Manual de Hermenéutica* (2005). Gallo es reconocido por sus pares y estudiantes como fenomenólogo.[442] En este sentido, el paulatino disciplinamiento de la labor filosófica ha sido el camino recorrido por éste. De todas maneras, el imperativo fenomenológico «*zu den Sachen selbst*» parece haber sido su vía de acceso a una realidad histórica guatemalteca marcada por el racismo, la discriminación, el colonialismo interno y otras formas de colonialidad. El centro de interés, por más de una década, será el problema de *los grupos étnicos*: su definición, articulación interna e *inter*-grupal, la relación entre individuo y grupo étnico, etc.

A mediados de los años ochenta, en el período de apertura democrática y en los inicios de la incipiente configuración del «movimiento maya», Gallo publica *El yo y la etnia: fundamentación epistemológica de los grupos humanos*.[443] Haciendo uso del leguaje filosófico de la metafísica, éste define "lo étnico" como "el «ser» mismo de «esta gente», de esta población, el ser concreto en cuanto ser único y diferente de otros grupos y de otras gentes" (Gallo, 1999: 9). Entre un grupo étnico y otro existe una frontera identificable por los elementos materiales y simbólicos que configuran "el «ser» mismo" del grupo, su "«unicidad»". La etnia, además, define en buena medida la conciencia, "el ser-personal" de cada miembro del grupo. Es por esto que, según Gallo, la negación o anulación de los grupos étnicos por otros o por

442 Aproximaciones al desenvolvimiento filosófico de Gallo son: Palomo (2007), Salazar (2007).

443 El texto apareció por primera vez en 1985, en la revista *Cultura de Guatemala*. Aquí hacemos uso de la versión que aparece en España (1999).

un grupo étnico particular significaría no sólo un obstáculo fundamental para el desarrollo pleno de la persona humana, sino también la expresión de "un radical etnocentrismo". Etnia y persona están íntimamente entrelazadas, de aquí que se hable de una "conciencia étnica" de los miembros del grupo. Es esta constatación, el vínculo entre persona y grupo étnico, lo que convierte definitivamente el "problema étnico" en "un problema de dimensión «metafísica» y universal", por ende filosófico (Gallo, 1999: 11). Para el abordaje de este problema filosófico, la fenomenología, por su carácter descriptivo y por tener en la experiencia cotidiana su punto de partida, ofrece el método adecuado. Ahora bien, si hasta aquí la reflexión parece irse abriendo a la alteridad en tanto que alteridad, a pesar del modo de validación filosófica del objeto (su universalidad), se resbala inmediatamente en la camisa de fuerza de la fenomenológica: "en este caso se deriva de Husserl no sólo el método, sino también el contenido, colocándonos en la perspectiva de la Quinta de las Meditaciones Cartesianas" (Gallo, 1999: 12). Con esto Gallo termina imponiendo el esquema de análisis fenomenológico al tema étnico. La tradición de la filosofía del «yo» ahoga cualquier otro acercamiento a lo étnico. Para Gallo (1999: 12), la teoría husserliana "desarrolla el tema de las relaciones-interpersonales, o sea del «yo» humano quien descubre, entre sus objetos conocidos, algunos que no son solamente-objetos, sino «sujetos»". Si bien Gallo (1999: 10) afirma que no se busca "discutir el problema en abstracto sino sobre los grupos étnicos concretos de nuestra realidad guatemalteca", es decir, "Kakchiqueles, Quichés, Zutujiles, Mames, Chortis, Ixiles, para citar sólo los más conocidos, en el área maya", lejos está de poder acercarse a la «nosotridad» de la que Carlos Lenkersdorf (1996; [2002]2005) había tenido experiencia entre los mayas tojolabales. ¿Por qué?

El *nosotros* como punto de partida de la experiencia se desvanece en la filosofía del *yo* o, en todo caso, se presenta como mundo de un *yo* junto a *otros-yo*.

En lo anterior, además, podemos reconocer la diferencia entre la filosofía de la cultura –como rama de la filosofía occidental– y la *actitud* del proyecto de transformación intercultural de la filosofía (que subyace al trabajo de Lenkersdorf [cfr. 5.1.2.2.]). La primera impone el esquema de la tradición filosófica (husserliana, hermenéutica, etc.) sobre la experiencia cultural particular con el fin de encontrar el sentido de esta en los términos de la escuela filosófica de referencia. La segunda, como vimos, se deja *interpelar* por la experiencia polifónica –ontologías y epistemologías otras– de la realidad. En todo caso, lo que Gallo realiza a mediados de los años ochenta es una especie de *in*culturación de la tradición fenomenológica. Antonio Gallo, ya para entonces inserto en los valores de un multiculturalismo que paulatinamente se irá imponiendo[444] hasta llegar al «reconocimiento» de la «identidad» de los «pueblos indígenas» [cfr. 3.3.3.], encausa la actividad filosófica en la búsqueda de repuestas, de los fundamentos del *Lebenswelt* guatemalteco. Su actitud filosófica es, con todo, la de *una filosofía contextual*.

Es necesario afirmar también que la labor filosófica de Antonio Gallo no está exenta de una *opción ético-política*.

444 Con la constatación de la constitución multicultural de la realidad guatemalteca cierra Gallo (1999: 29) su artículo: "en una situación, como la guatemalteca, en la cual históricamente el hombre nace y se desarrolla en la perspectiva de una pluralidad de etnias muy bien caracterizadas y diferentes, toda promoción humana, y toda comunicación cultural, debe situarse sobre los supuestos dados de las culturas étnicas y a partir de éstas como su natural prolongación y evolución."

Ya en *El yo y la etnia* se habla de "los grupos mayas de Guatemala" (Gallo, 1999: 14). ¿Cuál es la relevancia de esta afirmación? Como vimos en el capítulo 3 [3.4.], una de las manifestaciones recientes de la colonialidad del ser ha sido la negación de la continuidad de la identidad maya en los pueblos indígenas contemporáneos. Afirmando la decadencia y cuasi extinción de la cultura maya en el momento de la llegada de los españoles, muchos intelectuales ladinos consideraban las reivindicaciones identitarias del «movimiento maya» como adulterantes de los hechos históricos. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (Morales, [1998]2002), como vimos [3.4.3.], otorga expresión académica a dicha posición. La frase «esencialismo maya» fue y sigue siendo el recurrente reproche que se lanza a quienes (re)afirman *un modo de ser y pensar otros.*

Los Mayas del siglo XVI (Gallo, 2001) queda circunscrito en esta discusión. El libro carga con el peso de las circunstancias históricas: el Premio Nobel de la Paz de Rigoberta Menchú, el levantamiento zapatista, la declaración de la Década de los Pueblos Indígenas, la eclosión del «movimiento maya», etc. Éste es el lugar de enunciación que le otorga sentido al contenido del texto. El fenomenólogo toma una *posición*. Según Gallo (2001: 257), "[e]s un prejuicio el pensar que los Mayas de la conquista fueran un pueblo en decadencia". La obra, en todo caso, carece de sutilidad filosófica. La reflexión filosófica es casi nula. Lo que el texto revela, y en esto estriba nuestro interés, es una *opción* cuasi *político-ontológica*: se afirma y demuestra la existencia de los *M*ayas –con mayúscula, como lo escriben los intelectuales del «movimiento maya» de los años noventa y los de la década posterior– durante la conquista, después de esta y, por ende, en el presente. Compilando selectivamente los

relatos de los conquistadores, misioneros y defensores de los indígenas, pero también textos indígenas, el filósofo italo-guatemalteco ofrece un testimonio de la vigorosa cultura maya que encuentran los españoles y la que terminarán, bien entrado el siglo XVII, sometiendo militarmente. Si bien la diversidad de grupos étnicos y sus recíprocas contiendas no pueden ocultarse, esto no impide el reconocimiento de una subyacente unidad cultural:

> [la] nación, la Maya, por supuesto dividida en regiones y pueblos, frecuentemente en luchas entre sí, pero con una lengua común y una cultura común y con la identidad exacerbada por la conquista, el sentimiento de ser los propietarios legítimos de esta tierra en la que se movían, construían y cultivaban, desde hacía muchos siglos (Gallo, 2001: xiv).

Esta afirmación se repite numerosas veces en el texto. Quién no tenga en consideración la acusación al «movimiento maya» y sus intelectuales de *inventar* maliciosamente la identidad maya [cfr. 3.4.], difícilmente puede reconocer una especie de opción por la descolonización del ser que parece mover y articular internamente las diferentes partes del libro. Lo que puede considerarse como el objetivo último de la obra, aunque no se diga en estos términos, es la exposición de "la continuidad de una cultura que para nada se había extinguido. Estamos frente a una cultura Maya tan organizada y viva como la de las grandes épocas históricas" (Gallo, 2001: 12). En otro lugar se afirma:

> leyendo estas páginas se comprende que carece totalmente de fundamento la opinión de aquellos que consideran esta época, del siglo XVI, una época de decadencia y que los Mayas del clásico habían desaparecido. Al contrario, se encuentran ciudades que florecen en los mismos términos de los que se llama de

> ordinario el período clásico, en cuanto a construcciones, costumbres, educación y economía (Gallo, 2001: 32).

Herida por la conquista, sometida por la colonización y sin el vigor de antaño, la cultura *M*aya sigue subsistiendo. Negociar con los españoles, oponérseles directamente o adaptarse estratégicamente, eso sí, intercalando esporádicos levantamientos, fueron las diversas opciones practicadas por los *M*ayas. Así, a pesar de la debilitante experiencia colonial, Gallo (2001: 130), en tono *casi* decolonial –y lo que también puede decirse para los otros grupos étnicos mayas–, afirma categóricamente: "Y, sin embargo, los cakchikeles sobrevivieron. No se realizó la utopía, pero ahí están los pueblos de Sololá, de Tecpán, Itzapa, Chimaltenango, Dueñas y Acatenango y los demás que conocemos".

El *reconocimiento* de la *coetaneidad* del pueblo *M*aya es la *opción* asumida por Antonio Gallo. Este debió ser el resultado de la experiencia contextual del pensar que, de alguna manera, la fenomenología practicada por Gallo propicia. Sin mencionarlo, y quizás sin pretenderlo, se concretiza una *opción decolonial* en el contexto de la multiculturalidad guatemalteca. Esta *opción* no lo lleva a *des*-definir la filosofía, tampoco a pensar *desde* el pensamiento maya contemporáneo. En todo caso, indirectamente la obra revela un *dejarse interpelar* y *hacer una opción* por lo que los intelectuales mayas de los años noventa estaban desarrollando: la (re)afirmación de un *modo de ser otro*. La configuración de la *identidad maya* ha sido, como vimos, una de las labores centrales del proyecto maya intercultural-decolonial. Antonio Gallo aporta al mismo y se solidariza *decolonialmente* con el pueblo *M*aya *contemporáneo.*

5.2.3. Entre multi e interculturalidad. Cátedra Bartolomé de las Casas

Entre *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* (1982) y *Los Mayas del siglo XVI* (2001) tiene lugar una inédita reflexión filosófica sobre la realidad guatemalteca derivada de la *interpelación* proveniente de las luchas de los pueblos indígenas en la década de los noventa. En 1992, un grupo de filósofos da inicio a la publicación de una columna semanal titulada *Cátedra Bartolomé de las Casas*.[445] El periódico guatemalteco *Siglo Veintiuno*[446] es el espacio en el que estos intelectuales comienzan a hacer pública sus opiniones filosóficas. No es que los filósofos no participaran

445 El nombre provine de la *Cátedra Fray Bartolomé de las Casas* que la Facultad de Humanidades de la Universidad Rafael Landívar inaugura en ese año. Agradezco a los filósofos Amílcar Dávila y Ernesto Loukota la información brindada al respecto. Hemos encontrado evidencia de la existencia de esta columna periodística únicamente para 1992.

446 Un periódico matutino fundado en 1988 en el contexto de los primeros esfuerzos de democratización de la sociedad guatemalteca. Surgió con la finalidad de "promover la modernización de la sociedad, apoyar la democracia e impulsar el desarrollo de una economía de mercado" (Berganza, 2002: 57). Muestra del aporte a los procesos de democratización fue la publicación del suplemento intercultural y multilingüe *Iximulew* de 1900 a 1993 aproximadamente. Su misión: "Contribuir a formar una misión más digna, justa y solidaria, divulgando responsablemente toda información de interés público con total independencia" (en La NANA, 2005: 12-13). En la perspectiva del periodista maya-k'iche' Milton Vinicio Sic Ajcot (2011: 300), este periódico es "el primer producto editorial del grupo Corporación de Noticias, S.A., que responde a los intereses de un sector empresarial guatemalteco y también [a] los objetivos de grupos religiosos católicos (en particular del Opus Dei), lo cual lo define como muy conservador. Su tiraje promedio es de 21 mil ejemplares, distribuidos en gran medida en la región metropolitana, para los sectores de las clases media y alta".

anteriormente en estos espacios periodísticos, la novedad de esta empresa es su carácter colectivo y la explícita opción por la *pluralidad*. El grupo parecía conformar una verdadera *comunidad epistémica,* cuyo criterio ético-hermenéutico lo constituye *la pluralidad étnica* guatemalteca. Oswaldo Salazar, Antonio Gallo, Ernesto Loukota, Moris Polanco, Rogelio Salazar y Amílcar Dávila son los filósofos involucrados[447], y quienes se turnan individualmente la publicación semanal. Esta *comunidad epistémica* comparte las siguientes características: a) laboran y estudian, en su mayoría, en la Universidad Rafael Landívar[448]; b) se han

447 Para entonces, Antonio Gallo y Oswaldo Salazar [1959] eran los únicos del grupo que poseían un doctorado, el último en filosofía por el Boston College. Años más tarde, Moris Polanco [1962] (Universidad de Navarra [1997]) y Amílcar Dávila [1967] (Loyola University, Chicago [2003]) también obtendrían el doctorado en filosofía. Ernesto Loukota [1960] y Rogelio Salazar [1957] realizarían, a su vez, estudios de filosofía e historia respectivamente en el extranjero (cfr. Blanco, 2011).

448 URL. Universidad privada fundada en 1961 y, desde entonces, al cuidado de la Compañía de Jesús. Demetrio Cojtí (1995: 67), en aquellos años, la describía en los siguientes términos: "de inspiración católica y de tendencia socialcristiana y reformista". A esta y otras universidades del país, Cojtí (1995:68) las califica como "universidades coloniales", "puesto que reflejan, en su composición, el colonialismo interno del país y lo reproducen funcionando como instrumentos ideológicos para justificar y mantener la hegemonía del Ladino sobre el Maya". Cojtí, sin embargo, reconoce los diferentes esfuerzos que las distintas universidades realizan con el fin de descolonizarse internamente. Sobre la URL, Cojtí (1995: 86) afirma: "la [Universidad] Rafael Landívar ha declarado oficialmente su orientación a favor del conocimiento real del pluralismo, de la vigencia de los Derechos Indígenas y del conocimiento de la cuestión colonial. Sin embargo, su falta de recursos y su falta de estudiantes indígenas, no le permiten concretar significativamente esta declaración de intenciones, excepto en los campos de materiales educativos y de la producción bibliográfica, la que realiza con el apoyo de agencias

formado en la fenomenología de la cultura elaborada por Antonio Gallo Armosino; c) apuestan por la construcción de un Estado pluriétnico guatemalteco; d) como sugiere el título de la Cátedra, hacen opción por la causa indígena, como el fraile dominico Bartolomé de las Casas lo hizo en su momento; e) desarrollan una reflexión filosófica fundamentalmente *contextual*.

¿Por qué una columna periodística? Es obvio que el esfuerzo por llevar al público letrado los resultados de la reflexión filosófica es lo que anima la empresa. El diálogo entre reflexión filosófica y los problemas coyunturales comienza a imponerse como tarea. Acercar la filosofía a las problemáticas cotidianas parece ser el lema subyacente a la *Cátedra Bartolomé de las Casas*. Tal como lo comentaba años más tarde Oswaldo Salazar, si bien sin hacer referencia directa a la columna periodística, la transformación de los medios de transmisión del pensar filosófico se erige como uno de los principales desafíos prácticos en Guatemala. Los periódicos, según Salazar, son el vehículo idóneo que podría solventar tal reto:

> El nicho de lectura de filosofía y de ideas filosóficas [en Guatemala] está en los editoriales periodístico[s]. […] Pienso que el nivel debería ser intermedio. Ni el editorial periodístico así como lo conocemos, ni el artículo especializado que interesa a muy pocos, sino algo distinto. […] Una especie de periodismo filosófico, eso es lo que necesitamos (Dávila y Salazar, 2006: 55).

En dicha columna semanal se hace evidente *una opción ético-política*: la reflexión sobre las condiciones de posibilidad e

internacionales de cooperación." De los miembros del grupo, Rogelio Salazar es el único que en esos años no estaba directamente vinculado con la URL.

imposibilidad de un Estado multicultural en Guatemala. La *contextualidad,* como punto de partida y de llegada de la reflexión filosófica, es uno de los retos asumidos por el grupo y del cual queda registro en varias ocasiones. Rogelio Salazar, por poner un ejemplo, se atreve a poner en cuestión el racionalismo universalista y totalizador de la tradición occidental. Éste se pregunta: "¿es válido enmarcar la realidad esencialmente plural de la sociedad dentro de teorías monistas que se sirven de la ley como herramienta para simplificarla y generalizarla? […] ¿Dónde queda el hombre en este universo congelado de leyes y conceptos sostenidos por la razón de una cultura decadente?"[449] En otra de sus columnas, devela el carácter étnico de toda pretensión de "verdad absoluta" planteándose el dilema siguiente: "partiendo de la realidad plural […], ¿es válido pretender una verdad general? [,] ¿es justo imponer una verdad que creemos correcta simplemente porque, en el mejor de los casos, representa a mi grupo?"[450] ¿A qué pluralidad se refiere Rogelio Salazar? Esta *contextualidad*, expresión de la pluralidad de la realidad guatemalteca de 1992, se caracteriza, según Oswaldo Salazar, por ser la manifestación del "fin de una era", la era de la confrontación dicotómica y totalizante entre izquierda (la interpretación de la realidad a partir de la lucha de clases) y derecha política (promotora del individualismo en el marco de la libertad que ofrece el liberalismo).[451] El «grupo étnico», la «diversidad étnica», la «convivencia interétnica» son las nuevas categorías que anuncian, por un lado, el fenecimiento de la dicotomía totalizante izquierda-derecha, subalternizante

449 Rogelio Salazar. *Pluralidad y Ley.* Siglo Veintiuno. 27.02.92 [25]. Él número entre corchetes indica la página del periódico.

450 Rogelio Salazar. *Ética objetiva y Ética subjetiva.* Siglo Veintiuno. 26.03.1992 [25].

451 Oswaldo Salazar. *El fin de una era.* Siglo Veintiuno. 16.07.1992 [31]. *"…y sin embargo se mueve".* Siglo Veintiuno. 05.11.1992 [4].

de lo étnico, como horizonte de pensamiento y, por otro, la eclosión del horizonte de la cultura. Esta *diversidad cultural* se erige como un reto para la hasta entonces prevaleciente "democracia asimilista". Desde ahora, el "prerrequisito" de la democracia no puede ser más la homogeneidad, sino, como afirmaba Moris Polanco ya en 1991, "el respeto y el reconocimiento del otro como otro, con los mismos derechos que yo a su identidad étnica".[452] Epistemología, política, ética, cultura, son los campos filosóficos con los que cada columnista entra en diálogo. La interpelación de la *contextualidad* y una respuesta a la misma sugieren la filiación de la *Cátedra Bartolomé de las Casas* a la *filosofía contextual latinoamericana.* Esta filiación no es como *filosofía de la liberación*[453], sino como *filosofía de la cultura.*

Como ya lo señalábamos, 1992 representó para Guatemala un año de acontecimientos que determinarían la dinámica sociopolítica de los años venideros: las contra-celebraciones de los 500 años del «descubrimiento» de América, los intentos de ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la nominación y otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, el inicio de las negociaciones entre el Estado y la URNG. En la «nueva era», así parecen sugerirlo las circunstancias, las preguntas filosóficas surgen a partir de la interpelación del fenómeno

452 Moris Polanco. *¿Es la homogeneidad un prerrequisito para la democracia? Parte II.* Siglo Veintiuno. 30.04.1991 [33]

453 Desarrollada, por considerar sólo el área centroamericana, desde los años ochenta principalmente por Ignacio Ellacuría en la Universidad José Simeón Cañas de El Salvador. Este teólogo y filósofo jesuita, quien lograría hacer un creativo vínculo entre la filosofía de Xavier Zubiri y la dialéctica marxista, fue asesinado, junto a otros jesuitas y colaboradoras, por el ejército salvadoreño el 16 de noviembre de 1989.

de la diversidad étnica. Desde este fenómeno se cuestiona la realidad política etnocentrista: "¿Es que las ideas de libertad e igualdad de los quichés son iguales a los que el pseudoilustrado mundo ladino guatemalteco ha creído entender del modelo liberal o el socialista?"[454] No cabe duda, la tarea de la *Cátedra Bartolomé de las Casas* consiste en "agitar (una vez más) las entrañas de estas tierras, y ver instalada en ellas La Justicia", tal como lo hicieran los indigenistas españoles en el siglo XVI.[455] Para algunos de estos filósofos, el problema de fondo se sustenta en el hecho que "muchas personas continúan ignorando consciente y sistemáticamente a la cultura indígena."[456] Entre estas "muchas personas" se encuentran también quienes desarrollan la labor filosófica. El filósofo Rigoberto Juárez-Paz (1992: 69), para entonces vicerrector de la Universidad Francisco Marroquín, acentuaba en aquellos años el supuesto carácter homogéneo de la población guatemalteca. Para éste, "los guatemaltecos no somos ni indígenas ni españoles. Como es obvio, somos guatemaltecos o mestizos". Según Juárez-Paz, incluso el "Popol Vuh" es la expresión del mestizaje guatemalteco, producto de una "conciencia mestiza", pues el "autor o autores ya eran mestizos. Bien que mal, ya sabían español y, aunque en forma confusa, ya conocían los rudimentos de la religión cristiana". Un discurso monocultural domina su visión de la constitución étnica guatemalteca. Para éste, ni siquiera el reconocimiento legal y formal de la diversidad étnica guatemalteca tiene sentido: "me parece política y

454 Oswaldo Salazar. *"La vida está en otra parte"*. Siglo Veintiuno. 30.07.1992 [31].

455 Amílcar Dávila. *El movimiento del indigenismo español del siglo XVI.* Siglo Veintiuno. 12.03.92 [27].

456 Moris Polanco. *Los derechos y deberes de las minorías.* Siglo Veintiuno. 12.09.1991 [12].

lógicamente absurdo que la Constitución política de todos los guatemaltecos se refiera a las comunidades indígenas como una clase aparte de guatemaltecos".[457] Esta es la visión monocultural «productora de ausencias» de buena parte de la élite intelectual guatemalteca. Frente a esta perspectiva, la reflexión filosófica expuesta en la *Cátedra Bartolomé de las Casas* es la manifestación de que las opciones ético-políticas también orientan ineludiblemente el filosofar.

¿Entre multi e interculturalidad? Ahora bien, si ciertamente la filosofía guatemalteca en este momento asume un carácter contextual, la *puesta en entredicho* del quehacer filosófico o, mejor dicho, de la idea de *la* filosofía no se asoma en ningún momento de la reflexión. Si bien la tradición occidental ya no es asumida tan entusiastamente, la referencia constante a esta desdice cualquier intento de alejamiento de la misma. Clifford Geertz, Paul Ricoeur, Edmund Husserl, por mencionar algunos, dominan el marco de interpretación filosófica del grupo. La *in*culturación de la filosofía parece ser el gesto más atrevido. El «periodismo filosófico», como lo designa Oswaldo Salazar, fue su mejor expresión. La meta parece ser más pedagógica que descolonizadora: clarificar el sentido y empleo de conceptos (cultura[458], grupo étnico[459], etc.), mostrar al lector la compatibilidad entre democracia

457 Rigoberto Juárez-Paz. *Una reforma Constitucional.* Prensa Libre. 05.10.1992 [10].

458 Antonio Gallo, por ejemplo, dedicó varias columnas a la clarificación del sentido del concepto cultura. El objetivo era doble. Por un lado, mostrar las repercusiones políticas que tiene el mal uso del concepto; por otro, fundamentar la necesidad del reconocimiento de los derechos indígenas y, a partir de esto, la configuración de una "nación pluriétnica". cfr. *La Cultura y Política.* Siglo Veintiuno. 24.01.; 06.02.; 13.02.; 20.02.1992.

459 Ernesto Loukota. *Actitudes hacia los grupos étnicos.* Parte I y II. Siglo Veintiuno. 25.06 y 02.07.1992 [27].

y pluralidad, etc. Todo esto, en todo caso, lo convirtió en un aporte importante al proyecto de construcción de un Estado multicultural. De cualquier manera, es necesario afirmar aquí que la labor filosófica desarrollada a través de la *Cátedra Bartolomé de las Casas* no se reduce al simple reconocimiento de la existencia de la diversidad. El reto de pensar la "comunicación interétnica"[460] fue una tarea también asumida por el grupo, si bien tímidamente. Lo que parece quedar pendiente es asumir la *actitud intercultural*. El trabajo filosófico se realiza acorde a la *in*culturación de la filosofía. La actitud pedagógica del humanismo occidental es más bien la tónica común en la diversidad de reflexiones filosóficas del grupo. De cualquier manera, el esfuerzo de *ilustrar* a la población guatemalteca no significa poner en *entredicho* la construcción epistemológica y ontológica que origina la exclusión indígena. El esfuerzo, entonces, se vio limitado a la *multi*culturalidad, es decir, a la lucha por el reconocimiento del derecho a la cultura propia de los diversos grupos étnicos guatemaltecos. Sobre esta producción filosófica guatemalteca puede afirmarse lo que Raúl Fornet-Betancourt (2004a: 24) señala acerca de la filosofía latinoamericana: "su *carácter cultural* es interculturalmente insuficiente". En todo caso, no puede negarse que a la filosofía guatemalteca le vaya de suyo el ímpetu de la reflexión contextual. Esta tendencia la encamina en los senderos seguidos por la filosofía latinoamericana [1.1.1.2.]. Ahora bien, la *actitud intercultural* de la reflexión filosófica no consiste únicamente en *reconocer* al indígena, en plantear su existencia o en poner en cuestión la violencia de la monoculturalidad. Lo *inter*cultural se verifica en la experiencia de dejarse *interpelar* por *el saber producido por*

460 Ernesto Loukota. *Humanismo e identidad nacional.* Siglo Veintiuno. 09.07.1992 [27].

la alteridad. El paso definitivo a la reflexión intercultural lo darían, como lo hemos señalado [4.1.4.], los intelectuales mayas decoloniales.

5.3. Consideraciones finales. «Meditaciones mayistas»: rupturas ontológicas y epistémicas del pensamiento maya contemporáneo

El pensamiento maya contemporáneo ha infligido una herida a la epistemología del «punto cero» aún vigente en Latinoamericana y en Guatemala. ¿De qué manera? Existe una serie de *rupturas epistémicas y ontológicas* que los *intelectuales mayas decoloniales* han inaugurado tras 500 años de experiencia colonial. Después de un breve y selectivo recorrido por la reflexión filosófica latinoamericana y guatemalteca que se ocupa del pensamiento indígena –sea dejándose interpelar por su *coetaneidad*, sea *produciendo sutiles o explícitas ausencias*– es necesario hacer un recuento de los principales aportes que el pensamiento maya *podría* significar para la *filosofía contextual* latinoamericana y guatemalteca. Hemos designado este esfuerzo con el nombre «*Meditaciones mayistas*» –una reflexión sobre la tarea del pensar *desde* un *pensar otro*– con el fin de perfilar la des-fundación de la pretensión de universalidad de la epistemología y ontología predominantes realizada por el *pensar intercultural-decolonial* ejercido por los intelectuales mayas decoloniales.

Edmund Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas* de 1929 afirmaba:

> En los últimos tiempos, el anhelo de [*die Sehnsucht nach*] una filosofía llena de vida [*einer lebensvollen Philosophie*] ha conducido a diversos renacimientos. Pero, el único renacimiento fecundo, ¿no sería precisamente aquel que volviera a dar vida a las *Meditaciones* cartesianas,

> no para adoptarlas, sino para descubrir ante todo el más profundo sentido de su radicalismo al *ego cogito* y, a continuación, los valores eternos que de allí proceden? (Husserl, 2006: 9).

Los intelectuales mayas decoloniales coinciden con el anhelo de un *pensar* "lleno de vida". El *pensar* y la filosofía necesitan ciertamente de un renacimiento. Tras siglos de colonialidad, de la imposición de supuestos "valores eternos" que provienen de la civilización dominante y de "un proceso histórico que ha llevado a que el pensar no 'piense'" (Fornet-Betancourt, 2009a: 28), el *pensar intercultural-decolonial* maya arremete contra la «indigencia del pensar». Al hacerlo, los intelectuales mayas no recurren al «giro subjetivo» que Husserl atribuye a las *Meditaciones*: "todo el que quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo «una vez en la vida» e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas" (Husserl, 2006: 4). El *pensar intercultural-decolonial* maya, por el contrario, tiene como punto de partida la experiencia de la colonialidad que no lleva a "replegarse sobre si", sino a «hacerse cargo de la realidad y a cargar con ella». De esta manera, se realiza un «giro intercultural-decolonial» del pensar –que los/las intelectuales mayas decoloniales llevan a cabo *desde* las ciencias sociales–, el cual se pone a la escucha de la polifonía epistémica, (re)afirma *modos de ser otros* y, como una de sus consecuencias, socava cual terrorista "las ciencias admitidas hasta entonces", no con el fin de reconstruirlas, sino de des-ocultar las ausencias producidas por éstas. Este *pensar intercultural-decolonial* maya no elige "comenzar en la absoluta pobreza de conocimiento" (Husserl, 2006: 4), sino con la memoria de la «herida colonial» y de la *tradición decolonial maya.* Este *pensar otro,* además, no retorna a un "*ego cogito* puro" (Husserl, 2006: 7), sino que (re)afirma la

participación en una «comunidad nosótrica» amenazada por la colonialidad del poder, del ser y del saber.

Las «meditaciones mayistas», entonces, remiten a un nuevo punto de partida de la labor filosófica situada. Ciertamente sigue teniendo vigencia que el "estado de disgregación en que se encuentra la filosofía actual, con su desorientada actividad, nos da qué pensar (*Die Zersplitterung der gegenwärtigen Philosophie* [...] *gibt uns zu denken.*)" (Husserl, 2006: 7), pero también «da qué pensar» la «producción de ausencias» que propicia –intencional o in-intencionalmente– la filosofía. El punto de partida no está en las situadas –que olvidan ser tales– reflexiones de Descartes, como Husserl pretende, sino en el *abismo* abierto por el *pensar intercultural-decolonial maya.*

Meditación I. El pensamiento maya intercultural-decolonial inaugura el horizonte *tenebroso* de la *diferencia* irreductible. Tanto el predominante *silencio* sobre la producción teórica maya contemporánea, como la sobredimensionada caracterización de «terrorismo» a la praxis maya decolonial y a sus reflexiones teóricas son expresión del *malestar* que provoca el desafío epistémico y ontológico lanzado por los intelectuales mayas decoloniales en las últimas décadas.

Meditación II. ¿Horizonte *tenebroso*? El pensamiento maya evoca el *abismo* (*Abgrund*) que *sostiene* y *acecha* la realidad, la verdad y la epistemología. La *imposibilidad de un pensar totalizante* vuelve a ser puesto al día por el intelectual maya decolonial. Este *Abgrund* es lo que hace posible la emergencia casi infinita de epistemologías y ontologías otras, lo que posibilita la *liberación decolonial*, fecunda la *esperanza* y hace posible la *descolonización del ser y del saber.* Si durante más de 500 años los mayas han irrumpido con la *violencia* de las armas en la *apacible* realidad colonial guatemalteca, haciendo asomar con ello el *tenebroso abismo* que acecha al sistema

colonial, irrumpen ahora haciendo estallar cualquier *seguridad* epistémica y ontológica.

Meditación III. ¿Imposibilidad de un *pensar totalizante*? Los/las intelectuales mayas decoloniales han pluralizado epistémica y ontológicamente la realidad guatemalteca. Han distorsionado, a su vez, el *devenir* seguro de la historia revolucionaria, de la *identidad* ladina e indígena y la *sexualidad* hegemónica. De ahí que toda acusación de *esencialismo* sea sólo una lectura apresurada del *sentido* de la irrupción del pensamiento maya. El ejercicio del «escepticismo decolonial» hace inviable y previene cualquier pretensión de pensar totalizante, incluso entre los mismos mayas.

Meditación IV. En contraste con la labor teórica maya decolonial, el ejercicio del «escepticismo decolonial» es una acentuada carencia del pensamiento filosófico guatemalteco –de la filosofía «sin más»–. La filosofía guatemalteca parece estar imposibilitada para *tratar con* las rupturas epistémicas del pensamiento maya contemporáneo. ¿Por qué? Pareciera que la filosofía en Guatemala ha sido elaborada como un *tapa agujeros de la realidad.* Por esto es que la *fisura* de *lo* maya es ignorada y se apuesta, más bien, por la restauración de la *totalidad de la realidad*. La opción por cierta «filosofía sin más» pareciera ofrecer *cobijo* frente a la *intemperie* maya decolonial. Si durante la colonia el «escepticismo misantrópico» puso en duda la humanidad de los mayas y, posteriormente, su continuidad y existencia contemporánea, éste mismo pone en *duda* –sea ignorándola u obviándola por no responder a la imagen *rural* y *ágrafa* del indígena– la vigencia de la epistemología del pensamiento maya contemporáneo desarrollado por los/las intelectuales mayas. Frente a este «*escepticismo misantrópico*» reacciona el «*escepticismo decolonial*» ejercido por los intelectuales

mayas. La filosofía guatemalteca –así como toda filosofía «sin más»– carece aún de pertinencia *inter*cultural y de fines decoloniales. Los y las intelectuales mayas decoloniales han puesto al descubierto esta nuestra carencia.

Meditación V. ¿Filosofía *tapa agujeros de la realidad*? Frente a *lo* maya, el pensamiento de izquierda y el de derecha coinciden. Se revela así el afluente epistémico totalitario que los unifica y vivifica. No coinciden porque la realidad sea *una* y se discutan su administración, sino porque subyace a ambos un horizonte epistemológico similar: el de la «razón indolente» y sus manifestaciones: «la razón proléptica» y «la razón metonímica» (Santos, 2006). *La filosofía de la cultura* guatemalteca también resbala en esta razón totalizadora. Esta, en su vertiente fenomenológica, permite *visualizar* la diversidad, la pluralidad étnica, sin embargo, rápidamente se impone la violenta *reintegración de la totalidad de la realidad*, siéndole casi imposible *lidiar con* la *diferencia*, la *fisura*, con el *insalvable abismo* que subyace a la realidad.

Meditación VI. ¿Fisura insalvable? Lo que los mayas han develado no es únicamente la fisura irreconciliable y terrorífica que *acecha* a la realidad, es decir, la imposibilidad del *dominio simbólico absoluto* de la misma. A lo que nos enfrentan es a la infinita *lucha* por el *dominio del sentido de la realidad* que se esconde en todo proyecto epistémico y ontológico. Las/los intelectuales mayas decoloniales inauguran en Guatemala la *epistemología y ontología políticas.* Esta es la relevancia de la reivindicación de *lo maya*. La relevancia no consiste, como hasta hoy se ha pensado, en la rearticulación de *la identidad,* sino, antes que nada, en la emergencia de una *ontología política decolonial.* La relevancia del *pensamiento maya contemporáneo* no consiste tanto en la recuperación de *saberes ancestrales,* sino en la instauración de una *fisura epistémica*: *conocer, pensar, filosofar* ha dejado de ser algo *transparente.*

Conclusiones para un comienzo

Las reflexiones plasmadas en este trabajo son un *pre*-texto para entablar un diálogo con una de las vertientes del pensamiento maya contemporáneo que desafía el «mundo colonial» guatemalteco. Este es un diálogo por-venir. La *opción* por estas reflexiones y no otras se funda tanto en la necesidad de ampliar el número de interlocutores del «debate filosófico» contextual, así como en la convicción que *el sentido* del quehacer filosófico intercultural-decolonial encuentra *su* lugar en una *genealogía otra* de pensamiento. *Una genealogía otra* que, sin descuidar el diálogo con el «debate filosófico que hay allá», está enraizada opcionalmente en un «acá» que «nos da para pensar».

Antes de dar comienzo al diálogo por-venir consideremos las siguientes conclusiones:

1 Un *proyecto intercultural-decolonial* se perfila en la producción textual-intelectual del pensamiento maya contemporáneo. Este proyecto emerge como el fruto de un *pensar intercultural-decolonial* que, por un lado, *con* el pensamiento occidental *va más allá* del mismo y devela su violencia epistémica y, por otro, arremete contra la colonialidad del poder, del ser y del saber generando alternativas tanto a la «indigencia del pensar» como a la «indigencia ontológica-existencial» en Guatemala.

2 De este proyecto ha sido posible dar razón a partir de la articulación del proyecto de «transformación intercultural de la filosofía» –propuesto por Raúl Fornet-Betancourt– y el «pensamiento decolonial» –que cuenta entre sus representantes a Enrique Dussel, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano y Nelson Maldonado-Torres–: dos proyectos que surgen

desde la interpelación que proviene de «lo olvidado» e «invisibilizado» por la civilización dominante. Esta articulación nos permite poner en entredicho y desprendernos de la «filosofía sin más» y de esta manera *abrirnos* a un *pensar otro*. Esta articulación, además, permite la constatación de un *pensar intercultural-decolonial* que una de las vertientes del pensamiento maya contemporáneo ha estado ejercitando desde, al menos, tres décadas. El desprendimiento de la «filosofía sin más» –eurocentrada y con pretensión de validez universal– se debe no a la constatación de su «falsedad» frente a la «verdad» de otra filosofía. El distanciamiento está motivado, más bien, por *una opción intercultural-decolonial*: la lucha por la restauración de lo obliterado por el «mundo colonial». Esta *opción* toma sentido en el horizonte de una determinada contextualidad: la irrupción del pensamiento maya contemporáneo en el contexto de la colonialidad guatemalteca.

3 «Lo que da para pensar» al *pensar intercultural-decolonial maya* es la contextualidad en la que está ineludiblemente inserto. Esta contextualidad es la del «mundo colonial» que produce y gestiona la sub-alteridad de un *modo de ser* (ontología) *y saber otros.* En esta contextualidad marcada por la colonialidad, sin embargo, eclosionan también alternativas decoloniales. Una tradición de pensamiento decolonial surge en contraposición a la «producción de ausencias» epistémicas y de *modos de ser otros*. Des-ocultando y desafiando la colonialidad, el *pensar intercultural-decolonial maya* también des-oculta y aporta a *una tradición otra* a la que produce la sub-alteridad del colonizado. El pensamiento maya contemporáneo desarrollado por los/las *intelectuales mayas decoloniales*, entonces, es expresión de una *tradición*

otra de pensamiento que emerge a nivel planetario como alternativa a la experiencia de la colonialidad y como (re) afirmación de la *pluri*versalidad de epistemes y modos de ser otros.

4 En el caso guatemalteco, la instauración del «mundo colonial» obtuvo su legitimación por la «teo-política» del conocimiento en el siglo XVI. «Necro- y bio- política» fueron sus expresiones en el momento de fundación y en la administración del «mundo colonial» durante siglos. Con la fundación del «mundo colonial» se produce también la «sub-alteridad» de los mayas a través del ejercicio del «escepticismo misantrópico colonial». La «teo-política» del conocimiento, además, inauguró la «retórica de la modernidad» a partir de un específico modelo: el del «*Requerimiento*». Esta «retórica de la modernidad», conjugada con el «escepticismo misantrópico», identifica al «sub-alter» como el obstáculo a la «evangelización», al «progreso», a la «integración nacional» e incluso a la «revolución», y esto con el fin de legitimar su sometimiento y tutelaje. Las ciencias sociales serán las que continuarán con la gestión de la colonialidad y, con ella, de la «sub-alteridad» de los mayas desde el siglo XIX en el contexto [post-]colonial. Éstas se asientan ya no sobre una «teo-política del conocimiento», sino en una «ego-política» del conocimiento que pone al «individuo» y al «ciudadano» como requisito del «progreso» y la «modernización». Este «ciudadano» es identificado con el «mestizo o ladino». Parte del quehacer de las ciencias sociales –funcionales al sistema de dominación o no– tendrá como objetivo la transmutación del «indio» en «ciudadano», en «ladino» o en «proletario». La «ladinización» y la «proletarización» serán los principales mecanismos que reproducen explícita o sutilmente la «sub-alteridad» de los mayas en

el siglo XX por parte de las ciencias sociales. Además, a finales del siglo XX, el proceso de revitalización de la «teo-política» permite la reactivación de su rol «necro y bio-político». Un *neo-requerimiento* convierte en «culpables» a quienes rechazan la «redención» ofrecida por los gestores del «mundo colonial» y los condena a muerte. En esta época, sin embargo, la «teo-política» del conocimiento dará también muestra de cierta «inflexión decolonial», aunque no será esta la tónica predominante en el contexto guatemalteco. «Teo-política» y «ego-política» del conocimiento serán los ejes de legitimación y gestión de la colonialidad del poder, del ser y del saber en Guatemala.

5 En los años noventa del siglo XX, en el momento de auge del «movimiento maya», los esfuerzos de pluralización de la sociedad guatemalteca serán interpretados como la puesta en marcha del resentimiento y del «racismo al revés». La «etnohisteria» del «mestizo o ladino» únicamente permite reconocer «divisionismo» o «lucha racial» en los esfuerzos de des-ocultamiento de la pluralidad de *modos de ser otros* en Guatemala. La puesta en práctica del «escepticismo misantrópico» a finales de los años noventa termina confundiendo la (re)afirmación de un *modo otro de ser* al de la sub-alteridad impuesta con el «esencialismo» que obstaculiza la conformación de la «nación guatemalteca». El *proyecto intercultural-decolonial* maya, de esta manera, sigue recibiendo los embates de los letrados que –intencional o in-intencionalmente– continúan gestionando la colonialidad del poder, del ser y del saber.

6 El *pensar intercultural-decolonial* ejercitado tanto por sujetos colectivos –anónimos, movimientos insurgentes,

etc.– como por los/las intelectuales mayas instaura por vez primera una radical alternativa a la colonialidad a través del ejercicio del «escepticismo decolonial» y de la «desobediencia epistémica». Este «pensar otro» –allende el liberalismo y el marxismo– pone al des-cubierto tanto la profunda y arraigada colonialidad, así como sus obliteraciones: una ontología y episteme otras. El «ser y sentirse maya» pluraliza por vez primera la «indigencia ontológica-existencial» padecida en Guatemala por más de quinientos años. Esta ontología otra se enfrenta aún a los embates de un sutil «escepticismo misantrópico» que sigue negando y obstaculizando la irrupción de la diferencia.

7 Una «indianización positiva» seguida de la opción por la «mayanización» y, más recientemente, por la «winaq-ización» son las huellas de un proyecto de (re)afirmación de *un modo de ser otro* configurado por las/los intelectuales mayas decoloniales. Este proyecto, a su vez, resquebraja la colonialidad del ser o producción y gestión de la «sub-alteridad» de los mayas. Este proyecto, además, permite la eclosión de la diferencia en medio del aún predominante «mundo colonial» guatemalteco.

8 A la «winaq-ización», una de los recientes esfuerzos de (re)afirmación de un *modo de ser otro,* le acompaña la configuración de la memoria de la decolonialidad. La (re)afirmación de la *coetaneidad* de los mayas es uno de los objetivos del proyecto de descolonización de la memoria histórica guatemalteca impulsada por las/los intelectuales mayas decoloniales: el «pueblo maya» ha resistido el embate de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Esta creativa resistencia constituye ahora la memoria decolonial que recoge no sólo las

adaptaciones estratégicas a la modernidad/colonialidad (la creación del paradigma del «indígena superado»), el resguardo del «*Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil*» (el pensar/sentir maya) a través de los idiomas mayas y los «*ajnaab' winaq intracomunitario*» (los intelectuales mayas en las comunidades), sino también la consolidación de la utopía de «*jun utziläj k'aslemal*» (una vida buena).

9 Demetrio Cojtí, Víctor Montejo, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Ajb'ee Jiménez, Emma Chirix y Edgar Esquit son algunos de los y las intelectuales mayas decoloniales que han puesto en marcha un *pensar intercultural-decolonial* en las últimas décadas. Éstos ponen en marcha una «hermenéutica diatópica decolonial» que se desliga de la a-topia de la epistemología del «punto cero» y, más bien, (re)afirma la contextualidad y pertenencia étnica del pensar. Este *pensar otro* rompe con la supuesta neutralidad del conocimiento y hace una *opción intercultural-decolonial* por la restauración de *una episteme y modo de ser otros*. Esta opción se encamina a la configuración de «un mundo donde quepan otros mundos».

10 El pensamiento maya contemporáneo desarrollado por la/el intelectual maya decolonial pertenece a *una genealogía otra de pensamiento*. A esta genealogía pertenecen quienes experimentan la «herida colonial», se encaminan a la restauración de la humanidad del colonizado regateada por el colonizador y desde sus disciplinas o campos de producción de conocimientos aportan a la construcción de un proyecto intercultural y decolonial allende el «mundo colonial» aún vigente.

11 Un *pensar intercultural-decolonial* sacude el acomodamiento de la «filosofía sin más», interpela y desafía al pensamiento filosófico latinoamericano y

guatemalteco que, quizá in-intencionalmente, sigue «negando la coetaneidad» del pensamiento indígena, y abre un *abismo* frente al que todo proyecto totalizador –incluso entre los mayas– es incapaz de acreditar «la última palabra».

12 *Con* el *pensar intercultural-decolonial maya* es posible «meditar» sobre nuestro quehacer filosófico, restringido generalmente a la academia-universidad. El/la intelectual maya decolonial *nos muestra* que *desde* las disciplinas –específicamente las ciencias sociales– o incluso *desde* la academia es posible *ir más allá* de éstas a partir de *una opción ético-política* por *restaurar* «lo olvidado». Es esta *opción* la que *desde la reflexión filosófica* hará factible la configuración de «un mundo donde quepan otros mundos» *junto con* quienes *nos obligan* a pensar de una manera otra. A partir del *encuentro con* el pensamiento maya contemporáneo surge la tarea de transformar intercultural y decolonialmente nuestro quehacer filosófico y las instituciones que lo posibilitan. Este *encuentro* y *diálogo* están por-venir.

Bibliografía citada

Adams, Richard (1956a). *Encuesta sobre la Cultura de los Ladinos en Guatemala.* Seminario de Integración Social Guatemalteca. No.2. Guatemala: Ministerio de Educación.

(1956b). "La ladinización en Guatemala". En: *Integración Social en Guatemala.* Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 3. Guatemala: Tipografía Nacional, pp. 213-244.

(1970). *Crucifixion by Power.* Austin: University of Texas Press.

(1994). "A Report on the Political Status of the Guatemalan Maya". En: Van Cott, Donna Lee (ed.). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America.* Basingstoke, Hampshire: MacMillan, pp. 155-186.

(1996). "Un siglo de geografía étnica. Guatemala 1893-1994. Evolución y dinámica de los sectores étnicos en los últimos cien años". En: *Revista de la USAC,* núm. 2. Guatemala: Universidad de San Carlos, pp. 7-58.

(2000). *Joaquín Noval como indigenista, antropólogo y revolucionario.* Guatemala: Universitaria.

(2004). "De la hegemonía a la antihegemonía: racismo y antropología estadounidense en Guatemala". En: Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

(2005). *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Adams, Abigail E. (2008). "Diversidad cultural en la nacionalidad homogénea? Antonio Goubaud Carrera y la fundación del Instituto Indigenista Nacional". En: *Mesoamérica,* vol. 29, núm. 50. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, pp. 66-95.

Adorno, Theodor W. (1996). *Probleme der Moralphilosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1957). *El proceso de aculturación.* México: Universidad Autónoma de México.

[AIDPI] *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.* ([1995]1997) En: *Acuerdos de Paz. Firmados por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).* 2ª edición. Guatemala: Universidad Rafael Landívar; Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), pp. 253-274.

Ajpacajá Tum, Pedro Florentino *et al.* (2005). *Diccionario K'iche'.* Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín; Cholsamaj.

Ajxup, Virginia, Oliver Rogers y Juan José Hurtado (2010). "El movimiento maya al fin del *oxlajuj b'aqtun:* retos y desafíos". En: Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps.). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007).* Guatemala: F&G Editores, pp. 173-197.

América Indígena (1946). "Editorial. La Identificación del Indio", vol. 6, núm. 2. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 99-104.

(1949). "Editorial. El Congreso del Cuzco y las actividades contra el Indigenismo", vol. 9, núm. 2. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 91-104.

Anónimo (2006). *Memorial de Sololá, Anales de los Caqchikeles*. Guatemala: Piedra Santa. Versión de Adrián Recinos.

(2006). *Kaqchikel Chronicles. The Definitive Edition with translation and exegesis by Judith M. Maxwell and Robert M. Hill.* Texas: University of Texas Press.

Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.) (2004). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

Arias, Arturo (1990). "Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity". En: Smith, Carol A. (ed.). *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988.* Austin: University of Texas Press.

(ed.) (2001). *The Rigoberta Menchú Controversy.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Argueta, Bienvenido (2011). *El nacimiento del racismo en el discurso pedagógico. El Instituto Agrícola Indigenista.* Guatemala: GTI.

Asociación Maya Uk'ux B'e (2009). *Cosmovisión Mayab'.* Chimaltenango, Guatemala: Asociación Maya Uk'ux B'e.

Asturias, Miguel Ángel ([1923]1971). *El problema social del indio y otros textos.* París: Centre de Recherches de L´institut d´Études Hispaniques.

Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps.) (2010). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007).* Guatemala: F&G Editores.

Bastos, Santiago y Manuela Camus (2006). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala.* Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales**;** Cholsamaj.

Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.) (20007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Vol. I: Introducción y análisis generales.* Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; Cholsamaj.

Barrios, Lina (2001). *Tras las huellas del poder local: La Alcaldía Indígena en Guatemala del siglo XVI al siglo XX.* Guatemala: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Rafael Landívar.

Becka, Michelle (2007). *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts.* Nordhausen: Traugott Bautz.

Bendaña Perdomo, Ricardo (1985). "Guatemala". En: Dussel, Enrique *et al. Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo VI. América Central.* Salamanca: Sígueme, pp. 26-38; 80-112.

(2001). *Ella es lo que nosotros somos y mucho más.* Síntesis histórica del catolicismo guatemalteco. *II Parte: 1951-2000.* Guatemala: Artemis Edinter.

(2010). *La Iglesia en la historia de Guatemala.* 2ª edición. Guatemala: Artemis Edinter.

Bengoa, José (2007). *La emergencia indígena en América Latina.* 2ª edición. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, Walter (2010). *Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlass.* Tomo 19. Berlin: Suhrkamp.

Beorlegui, Carlos (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Berganza, Gustavo (2002). *Los medios de comunicación y la sociedad guatemalteca: Un retrato a través de sus discursos.* Guatemala: Asociación Desarrollo, Organización, Servicios y Estudios Socioculturales. URL: <http://www.dosesguatemala.org/wp-content/uploads/2012/03/Los-medios-de-comunicaci%C3%B3n-y-la-sociedad-guatemalteca-2002.pdf> [Fecha de consulta: 15/03/2014]

Beverley, John (1996). "¿POSTLITERATURA? Sujeto subalterno e impase de las humanidades." En: González Stephan, Beatriz (comp.). *Cultura y Tercer Mundo. Tomo II: Nuevas Identidades y Ciudadanías.* Venezuela: Nueva Sociedad, pp. 137-166

Bhabha, Homi ([1994]2007). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial. Traducido por César Aira.

Blanco, Juan (2008). "Modernidad y metamodernidad en el discurso de José Martí sobre el indígena". En: *Revista Voces,* año 3, núm. 2, julio-diciembre. Guatemala: Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar, pp. 1-48.

(2009a). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo***.** Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

(2009b). "Horizontes de la filosofía intercultural". En: *Revista Cultura de Guatemala***.** Tercera época, año XXX, vol. II, mayo-agosto. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 35-95.

(2010a). "Colonialidad del saber y literatura: Invención y anulación del indígena en *Patria y Libertad (Drama Indio)* de José Martí". En: *A Parte Rei. Revista de Filosofía,* núm. 72, noviembre**.** URL: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/blanco72.pdf>

(2010b). *Invención y anulación del indígena en* Patria y Libertad (Drama Indio) *de José Martí.* Tesis de Maestría. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

(2011). "Cartografía del pensamiento filosófico guatemalteco contemporáneo. Un pre-texto." En: Montiel, Edgar, Juan Blanco y Amílcar Dávila (coords.). *Repensarnos.* Guatemala: UNESCO; Universidad Rafael Landívar, pp. 101-121.

Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino ([1977]1997) *Diccionario de Política (a-j).* 10ª edición. México: Siglo XXI. Traducido por Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí, Mariano Martín y Jorge Tula.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial." En: *Anales de Antropología,* vol. 9. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-124.

(1979). "Las nuevas organizaciones indígenas (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)." En: Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. *Indianidad y descolonización en América Latina.* México: Nueva Imagen, pp. 23-40.

(comp.) (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen.

Brett, Roddy (2010). "De movimiento indígena a complejidad política: la evolución de las políticas indígenas 1996-2007. En: Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps.). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007).* Guatemala: F&G Editores, pp. 55-92.

Bourdieu, Pierre ([1988]1991). *La ontología política de Martin Heidegger.* Barcelona: Paidós. Traducido por César de La Mezsa.

Burgos, Elizabeth y Rigoberta Menchú ([1983]2000). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* 16ª edición. México: Siglo XXI.

Cabarrús Pellecer, Carlos ([1973]1998). *En la conquista del ser. Un estudio de Identidad Étnica.* Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya.

Calder, Bruce L. (2004). "Interwoven Histories: The Catholic Church and the Maya, 1940 to the Present." En: Cleary, Edward L. y Timothy J. Steigenga (eds.). *Resurgent Voices in Latin American: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Chance.* New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 93-124.

Cambranes, Julio César (1996). *Café y Campesinos.* 2ª edición. Madrid: Catriel, D.L.

Campaña 500 años de Resistencia Indígena y Popular (1991). *II Encuentro Continental.* Guatemala: s.e.

Cantón Delgado, Manuela (2004). "Religiones globales, estrategias locales. Usos políticos de las conversiones en Guatemala." En: *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas,* vol. X, núm. 19, junio. Colima, México: Universidad de Colima, pp. 87-108.

Castañeda Delgado, Paulino (1996). *La teocracia pontificial en las controversias sobre el Nuevo Mundo.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Castro-Gómez, Santiago (1999). "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos". En: De Toro, Alfonso y Fernando de Toro (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica.* Madrid: Vervuet, Iberoamericana, pp. 79-100.

(2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Colombia: Universitaria del Cauca; Instituto Pensar –Pontificia Universidad Javeriana.

(2005b). *La hybris del punto cero.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

(2005c). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En: Lander, Eduardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 145-159.

(2007). "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores;

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 79-91.

([1996]2011). *Crítica de la razón latinoamericana.* 2ª edición. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; COLCIENCIAS.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007). *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Cerutti, Horacio ([1983]2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana.* 3ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.

Chávez, Adrián I. (2008). *Pop Wuj. Versión de Adrián I. Chávez; acuarelas de Diego Rivera.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Fundación Diego Rivera.

Chiaramonte, José Carlos (ed.) (1975). *Actas del XVL Congreso Internacional de Americanistas*. México, 2 al 7 de septiembre de 1974, vol. I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

(1976a). *Actas del XVL Congreso Internacional de Americanistas*. México, 2 al 7 de septiembre de 1974, vol. II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

(1976b). *Actas del XVL Congreso Internacional de Americanistas*. México, 2 al 7 de septiembre de 1974,

vol. III. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chinchilla Aguilar, Ernesto (1999). *La Inquisición en Guatemala.* Guatemala: Universitaria.

Chirix, Emma (2010). *Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.

(2012). *Dos generaciones de mujeres mayas: Disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro.* Tesis de doctorado. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores.

Chirix, Emma y Ana Cofiño (2008). *Emma Chirix conversa con Ana Cofiño. Colección Pensamiento II. Tomo III.* Guatemala: El Librovisor; Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala.

Chonay Chonay, Ana María *et al.* (2006). *Runuk'ulem pa rub'eyal rutz'ib'axik ri kaqchikel ch'ab'äl. Gramática normativa del idioma maya Kaqchikel.* Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.

Cochoy Alva, María Faviana *et al.* (2006). *Raxalaj Mayab' K'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de vida.* Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Coj Ajbalam, Pedro ([1978]1981). "Algo sobre la naturaleza del Ixim". En: Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen, pp. 366-370.

Cojtí Cuxil, Demetrio ([1991]2006). *RUNA'OJ RI MAYA' AMAQ'. Configuración del pensamiento político del*

pueblo maya. Primera parte. 2ª edición. Guatemala: Cholsamaj.

(1994). *Políticas para la reivindicación de los Mayas de hoy (Fundamento de los Derechos Específicos del Pueblo Maya)*. Guatemala: Cholsamaj.

(1995). *UB'ANIK RI UNA'OOJ UCHOMAB'AAL RI MAYA' TINAMIT. Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya. 2ª. Parte*. Guatemala: Cholsamaj.

(1997). *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.

(2010). "La educación superior indígena y su relación con el movimiento y liderazgo indígenas". En: Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps.). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: F&G Editores, pp. 93-133.

[COMG] Coordinadora de Organizaciones Mayas de Guatemala (1991). *Rujunamil ri Mayab' Amaq'. Derechos específicos del Pueblo Maya*. Guatemala: Cholsamaj.

Conferencia Episcopal de Guatemala (1997). *Al servicio de la vida, la justicia y la paz. Documentos de la Conferencia Episcopal de Guatemala, 1956-1997*. Guatemala: Conferencia Episcopal de Guatemala.

(1999). *Monseñor Juan Gerardi. Testigo fiel de Dios*. Guatemala: Conferencia Episcopal de Guatemala.

Cugoano, Quobna Ottobah (1999). *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Nueva York: Penguin Classics.

Cullather, Nicholas (2009). *CIA, Guatemala, Operación PBSUCCES.* 2ª edición. Guatemala: Tipografía Nacional.

Cuma Chávez, Kawoq Baldomero (2005). *Pensamiento Filosófico y Espiritualidad Maya.* Guatemala: Junajpu.

Dávila, Amílcar (2012). "Una primera aproximación a la filosofía guatemalteca reciente". En: *Cultura de Guatemala,* año 33, vol. 1, enero-junio. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 41-84.

Dávila, Amílcar y Oswaldo Salazar (2006). *Oswaldo Salazar conversa con Amílcar Dávila.* Guatemala: Centro Cultural de España.

Declaración de Iximché [Los pueblos indígenas de Guatemala] (1980). En: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales,* año IV, núm. 13-14, mayo. México, pp. 307-315.

De Cordova, Fray Matías (1798). *Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios de conseguirlo sin violencia, coaccion, ni mandato.* Nueva Guatemala: Imprenta de D. Ignacio Beteta.

De las Casas, Bartolomé (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* 2ª edición. Madrid: Mestas Ediciones.

De la Vega, Pablo (2014). *Hacia una historia de las ideas filosóficas en Guatemala: Aproximaciones preliminares al pensamiento en el siglo XX.* Tesis de Licenciatura. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Del Valle Escalante, Emilio (2010). *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea.*

Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

De Toro, Alfonso y Fernando de Toro (eds.) (1999). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica.* Madrid: Vervuet, Iberoamericana.

De Vallescar, Diana (2006). "La contextualidad como precondición de la interculturalidad". En: Steffens, Elisabeth y Annette Meuthrath (eds.). *Utopia hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten. Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt*. Frankfurt am Main: IKO –Verlag für Interkulturelle Kommunikation, pp. 295-304.

Devés Valdés, Eduardo (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la Cepal al Neoliberalismo (1950-1990).* Buenos Aires: Biblos.

Díaz-Polanco, Héctor (2011). "El indigenismo: de la integración a la autonomía". En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI, pp. 647-648.

Documentos de la Segunda Reunión de Barbados (1979). *Indianidad y descolonización en América Latina.* México: Nueva Imagen.

Dussel, Enrique (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina.* Barcelona: ESTELA-IEPAL.

(1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana.* México: Extemporáneos.

(1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación.* Salamanca: Sígueme.

(1986). *Los últimos 50 años, 1930-1985, en la Historia de la Iglesia en América Latina.* Bogotá: Indo-American Press Service – Editores.

(1994). *1492. El encubrimiento del Otro.* La Paz, Bolivia: Plural Editores.

(1994b). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América.

(1996). *Filosofía de la liberación.* 4ª edición. Bogotá: Nueva América.

(2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

(2004). "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)". En: Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, pp. 123-160.

(2005). "Europa, modernidad y eurocentrismo." En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 41-53.

(2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización.* 5ª edición. Madrid: Trotta.

(2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica.* Madrid: Trotta.

(2009). "Introducción". En Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-*

2000). México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 7-10.

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Ellacuría, Ignacio ([1976]1996). "Filosofía, ¿para qué?" En: *Escritos Filosóficos. Volumen 3*. San Salvador: UCA Editores, pp. 115-131.

"El Porvenir" (1878). Periódico quincenal de la Sociedad Literaria del mismo nombre. Literatura, Ciencias, Artes. Tomo I. Guatemala: Tipografía de "El Progreso".

Errasti, Mariano (1990). *América Franciscana. Doctrina, misiones y misionero,* vol. 2. Chile: CEFEPAL.

Escobar, Arturo (2003). "«Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano." En: *Tabula Rasa,* núm. 1, enero-diciembre. Bogotá, Colombia, pp. 51-86.

España, Olmedo (1999). *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central. Ensayos.* Guatemala: Oscar de León Palacios, Universidad de San Carlos de Guatemala, Universidad de TromsØ.

Esquit, Edgar (2001). *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpan y su entorno departamental, 1871-1935.* Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos.

(2010). *La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo*

XX. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Esquit, Edgar y Teresa Laines (2008). *Edgar Esquit conversa con Teresa Laines. Colección Pensamiento II. Tomo IV.* Guatemala: El Librisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala.

Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya-Yala.

(2009a). "La filosofía quechua". En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 36-40.

(2009b). "Amautas: Filósofos andinos". Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 702-703.

(2012). "Diatopische Hermenutik am Beispiel der Andinen Philosophie." En: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren,* núm. 27, pp. 21-40.

Eze, Emmanuel Chukwudi (1997). "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology". En: Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Reader.* Oxford: Blackwell Publishers, pp. 103-140.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.

Falla, Ricardo (1978). "El movimiento indígena". En: *Estudios Centroamericanos (ECA),* núm. 353, junio-julio. El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, pp.438-461.

(1992). *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982).* Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

Fanon, Frantz (1963). *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press. Traducido por Constance Farrington.

Favre, Henri (2007). *El movimiento indigenista en América Latina.* Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Lluvia Editores.

Figueroa Ibarra, Carlos (1986). "Ciencias Sociales y Sociedad en Guatemala". En: Revista de Ciencias Sociales, núm. 33. San José: Universidad de Costa Rica, pp. 13-39.

Fischer, Edward F. (1999). "El cambio cultural inducido como una estrategia para el desarrollo socioeconómico: el movimiento maya en Guatemala". En: Fischer, Edward F. y R. McKenna Brown (eds.). *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural Maya.* Guatemala: Cholsamaj, pp. 83-110.

Fischer, Edward F. y R. McKenna Brown (eds.) (1999). *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural Maya.* Guatemala: Cholsamaj.

Fornet-Betancourt, Raúl (1983). *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre.* Frankfurt: Materialis-Verlag.

(1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana.* México: Universidad Autónoma de México.

(1993). "Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie." En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Ethik und Befreiung.* Concordia, Reihe Monographien. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, pp. 108-115.

(1994). *Filosofía intercultural.* México: Universidad Pontificia de México.

(1994b). *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

(1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

(2001). *Transformación intercultural de la filosofía.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

(2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Mainz.

(2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

(2004b). *Filosofía para nuestro tiempo en clave intercultural.* Concordia. Reihe Monographien. Tomo 37. Aachen: Mainz.

(2005a). "De la inculturación a la interculturalidad". En: Tamayo, Juan José y Raúl Fornet-Betancourt, (eds.). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación.* I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación. Barcelona 11-12 de julio de 2004. Navarra: Verbo Divino, pp. 43-60.

(2005b). *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie.* Nordhausen: Traugott Bautz.

(2009a). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural.* Concordia. Reihe Monographien. Tomo 49. Aachen: Mainz.

(2009b). "La filosofía intercultural". En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 639-646.

(2010). *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose.* Concordia. Reihe Monographien. Tomo 52. Aachen: Mainz.

Fornet-Ponse, Raúl (2006). "Freiheit und Befreiung – Eine philosophische Biographie von Raúl Fornet-Betancourt". En: Steffens, Elisabeth y Annette Meuthrath (eds.). *Utopia hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten. Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt*. Frankfurt am Main: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, pp. 11-19.

Foucault, Michel (2007). Historia de la sexualidad, vol. 1, 31ª edición. México: Siglo XXI. Traducción de Ulises Guiñazú.

Fuentes Oliva, Regina (2009). "Una aproximación al ambiente intelectual guatemalteco de la Reforma Liberal, a través de la Sociedad literaria «El Porvenir». En: Boletín AFEHC, núm. 41. URL: <http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2180> [Fecha de consulta: 20/07/2014].

Gage, Tomas (2010). *Los viajes de Tomas Gage en la Nueva España.* Guatemala: Tipografía Nacional.

Gallo Armosino, Antonio (1985). "El yo y la etnia (Fundamentación epistemológica de los grupos humanos)". En: *Cultura de Guatemala,* año VI, vol. III, septiembre-diciembre. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 11-42.

(1999). "El yo y la etnia (Fundamentación epistemológica de los grupos humanos)". En: España, Olmedo. *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central. Ensayos.* Guatemala: Oscar de León Palacios, Universidad de San Carlos de Guatemala, Universidad de TromsØ, pp. 3-32.

(2001). *Los Mayas del siglo XVI.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

(2005). *Manual de Hermenéutica.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

García, Ajpub' Pablo, Germán Curruchiche Otzoy y Simeón Taquirá (2009). *Ruxe´el Mayab´ K´aslemäl. Raíz y espíritu del conocimiento maya.* Guatemala: Programa de Educación Intercultural Multilingüe de

Centroamérica; Ministerio de Asuntos Exteriores de Finlandia; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Guatemala; Universidad Rafael Landívar.

García, Olga Patricia (2008). *Corrientes filosóficas que ha influido en los sistemas pedagógicos contemporáneos.* Guatemala: Universitaria.

García Ruiz, Jesús (2009). "Lo religioso, actor globalizado y globalizador". En: *El Cadejo 16.* Guatemala: Instituto Centroamericano de Prospectiva e Investigación, pp. 5-35.

Garrard-Burnett, Virginia (2009). *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem.* Guatemala: Piedra Santa.

(2010). *Terror in the Land of the Holy Spirit. Guatemala under General Efraín Ríos Montt 1982-1983.* New York: Oxford University Press.

Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós. Traducido por Alberto Cardín.

Gilly, Adolfo (1996). "Prólogo. El halcón peregrino." En: Payeras, Javier. *Asedio a la utopía. Ensayos políticos 1989-1994.* Guatemala: Magna Terra Editores, pp. 5-10.

Gleijeses, Piero (2005). *La esperanza rota. La revolución guatemalteca y los Estados Unidos, 1944-1954.* Guatemala: Universitaria.

González Casanova, Pablo (2006). "Colonialismo interno [Una redefinición]". En: Boron, Atilio A., Javier Amadeo y Sabrina González (comps.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas.* Buenos Aires:

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 409-434.

González Ponciano, Jorge Ramón (2004). "*'Esas sangres no están limpias'*. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977)". En: Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.) (2004) *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, pp. 1-44.

(2005). *De la Patria del Criollo a la Patria del Shumo: Whiteness and the Criminalization of the Dark Plebeian in Modern Guatemala.* Tesis Doctoral. Universidad de Texas en Austin. URL: <http://www.lib.utexas.edu/etd/d/2005/gonzalezponcianoj48436/gonzalezponcianoj48436.pdf> [Fecha de consulta: 09/09/2013].

Goubaud Carrera, Antonio (1964). *Indigenismo en Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Ministerio de Educación.

Gould, Jeffrey L. (2004). "Proyectos del Estado-nación y la supresión de la pluralidad cultural: perspectivas históricas". En: Euraque, Darío, Jeffrey L. Gould y Charles Hale (eds). *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente.* Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, pp. 53-74.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (2006). *Nueva coronica y buen gobierno.* 4ª edición. México: Siglo XXI.

Guzmán Böckler, Carlos (1983). *Las voces negadas toman la palabra. El pensamiento político indio en la dialéctica*

social de Mesoamérica. Cuadernos de la Casa Chata 84. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert ([1970]1975). *Guatemala: una interpretación histórico-social.* 5ª edición. México: Siglo XXI.

Hale, Charles (2004a). "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". En: *NACLA Report on the Americas. Chanching Identities. The Politics of Race and Globalization: Part I.* Vol.38, septiembre-octubre, pp. 16-21.

(2004b). "El discurso ladino del racismo al revés". En: Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.) (2004). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

Hanke, Lewis (1974). *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians.* DeKalb: Northern Illinois University Press.

(1959). *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Heidegger, Martin ([1923]1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Gesamtausgabe. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1954). *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Werke. Tomo 12. 2ª edición. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max (1992). "Traditionelle und kritische Theorie". En: *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt am Main: S. Fischer, pp. 162-216.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (2011). *Dialektik der Aufklärung*. 20ª edición. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft.

Husserl, Edmund ([1929]2006). *Meditaciones Cartesianas.* 3ª edición. Madrid: Tecnos. Traducido por Mario A. Presas.

Instituto Indigenista Nacional (1969). *¿Por qué es indispensable el Indigenismo?* Guatemala: Instituto Indigenista Nacional.

Jiménez, Ajb'ee (2008). *Tb'ee Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxe'chil*: Los Caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala.

(2009). "Representación, Pueblos Indígenas y Comunicación: Las luchas Mayas en los Medios de Comunicación Escrita en Guatemala". En: *Observatorio Racismo en los medios. Hacia un espacio público incluyente. Informe final.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 55-79.

Jiménez, Ajb'ee y Aj Xol Ch'ok Héctor (2011). *Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya.* Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Juárez Muñoz, J. Fernando (1942). "El indigenismo y la democracia". En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. Tomo XVIII, núm. 2, diciembre, pp. 135-137.

Juárez-Paz, Rigoberto (1982). *Las Memorias de Vucub Caquix.* Guatemala: Universitaria.

(1992a). "La hazaña de los tiempos modernos". En: *Crónica Semana,* año V, núm. 221. Semana del 10 al 23 de abril. Guatemala, p. 69.

(1992b). *Cinco relatos contra el olvido.* Guatemala: Universidad Francisco Marroquín.

Kaqla (Grupo de Mujeres Mayas de Kaqla) (2004). *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla.* Guatemala: Cholsamaj.

Kant, Immanuel (2008). „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". En: Bahr, Ehrhard (ed.) *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland.* Stuttgart: Reclams Universal Bibliothek, pp. 9-17.

(1968). „Physische Geographie". En: *Kants Werke.* Akademie-Textausgabe, vol. 9. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 151-436.

Krotz, Esteban (1993). "La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes." En: *Alteridades,* vol. 3, núm. 6. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, pp. 5-11.

(1994). *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

(1996). "La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. En: *Maguare,* núm. 11-12. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 25-40.

(2009). „Interkulturelle Philosophie". En: *Stimmen der Zeit,* año 134, núm. 10, pp. 709-713.

Kusch, Rodolfo ([1962]1975). *América profunda.* 2ª edición. Buenos Aires: Bonum.

(1977). *El pensamiento indígena y popular en América.* 3ª edición. Buenos Aires: Hachette.

La NANA [Agencia de Noticias a favor de la Niñez y la Adolescencia] (2005). *Guatemala: Los rostros de la Niñez y la adolescencia en los medios impresos.* Guatemala: Fondo para la Infancia de las Naciones Unidas (Unicef); Red Andi América Latina; Asociación Desarrollo, Organización, Servicios y Estudios Socioculturales (DOSES); La NANA; Save the Children.

Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales.* México: Siglo XXI.

([2002]2005). *Filosofar en clave tojolabal.* México: Porrúa.

(2009). "La filosofía tojolabal". En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 33-35.

León Portilla, Miguel ([1956]1993). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* 7ª edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lewis, Oscar y Ernest E. Maes (1945). "Bases para una Nueva Definición Práctica del Indio". En: *América Indígena,* vol. 5, núm. 2. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 107-118.

Lienhard, Martín (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx).* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Lugones, María y Joshua M. Price (2010). "Translators' Introduction". En: Kusch, Rodolfo. *Indigenous and Popular Thinking in América.* Durham: Duke University Press, pp. lv-lxx.

Macleod Howland, Morna (2008). *Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala.* Tesis de doctorado. México: Universidad Autónoma de México.

(2011). *Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas.* Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

(2013). "Pueblos indígenas y revolución: Los (des) encuentros entre indianistas y clasistas". En: Álvarez Aragón, Virgilio *et al* (eds.). *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo III. Pueblos indígenas, actores políticos.* Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp.25-58.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una*

diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 127-167.

(2008). *Against War. Views from The Underside of Modernity.* Durham: Duke University Press.

(2009). "El pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'". En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 683-697.

Martí, José (1953). *Obras Completas*. Tomo I y II. La Habana: Lex.

(1998). *Guatemala.* Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

Martínez, Severo ([1970]1994). *La patria del criollo*. 13ª edición. Guatemala: Ediciones en Marcha.

(2011). *Motines de Indios.* 2ª edición. Guatemala: F&G Editores.

Mata Gavidia, José (1950). *Existencia y Perduración en el Popol-Vuh.* Guatemala: Imprenta Universitaria.

Maxwel, Judith M. y Walter E. Little (2006). *Tijonïk Kachikel Oxlajuj Aj. Curso de Idioma y Cultura Maya Kaqchikel.* Antigua Guatemala: Junajpu.

MAYAS (1980). "La violación de los derechos de los pueblos indígenas". Copia disponible en: <http://pudl.

princeton.edu/sheetreader.php?obj=hh63sx021> [Fecha de consulta: 26/11/2013].

Mbembe, Achille. (2003). "Necropolitics". En: *Public Culture. Violence and Redemption,* vol. 15, núm. 1, pp. 11-40.

McQuown, Norman A. (1956). "The Classification of the Mayan Languages". En: *International Journal of American Linguistics,* vol. 22, núm. 3, pp. 191-195.

Mellino, Miguel (2008). *La crítica poscolonial.* Buenos Aires: Paidós.

Mignolo, Walter ([2000]2003). *Historias locales/ diseños globales.* Madrid: Akal. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís.

(2005). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 55-81.

(2007a). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto." En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 25-46.

(2007b). *La idea de América Latina.* Barcelona: Gedisa.

([1995]2010). *The Darker Side of the Renaissance*. 2ª edición. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

(2010b). "Introduction". En: Kusch, Rodolfo. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham: Duke University Press, pp. xiii-liv.

(2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durham & London: Duke University Press.

(2012). "Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto." En: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World. School of Social Sciences, Humanities, and Arts, UC Merced*. URL: <http://escholarship.org/uc/item/62j3w283> [Fecha de consulta: 23/01/2013].

Mignolo, Walter (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.

Mikkelsen, Caecilie (ed.) (2014). *The Indigenous World 2014*. Copenhague: International World Group for Indigenous Affairs.

Montejo, Víctor (1987). *Testimony: Death of a Guatemalan Village*. Willimantic: Curbstone Press. Traducido por Víctor Perera.

(1999). *Voices from Exile: Violence and Survival in Modern Maya History*. Norman: University of Oklahoma Press.

(2005). *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. Austin: University of Texas Press.

Morales, Mario Roberto ([1999]2002). *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón.* 2ª edición. Guatemala: Palo de Hormigo.

Movimiento Indio de Guatemala (1979). *Resumen-diagnóstico de la situación del indio en Guatemala.* En: Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. *Indianidad y descolonización en América Latina.* México: Nueva Imagen, pp. 373-385.

Movimiento Indio Tojil (1985). "Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal." URL: <http://pudl.princeton.edu/sheetreader.php?obj=k930bz14s> [Fecha de consulta: 11/11/2013]

Murga, Jorge (2006). *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria.* 2ª edición. Guatemala: Edición del Autor.

Noval, Joaquín (1950). "Actividades antropológicas del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala: 1950." En: *B.B.A.A. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana,* vol. 13, núm. 1, enero-diciembre. Parte Primera. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp.110-113.

(1951). "Actividades antropológicas del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala: 1951." En: *B.B.A.A. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana,* vol. 14, núm. 1, enero-diciembre. Parte Primera. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp.111-113.

(¿1959a?). "Informe de la Subcomisión designada por la V Comisión del IV Congreso Indigenista Interamericano para precisar un concepto de integración social, que

pueda ser utilizado por el indigenismo". Sin lugar: sin editorial, sin paginación. URL: <https://docs.google.com/file/d/0BzFMOr10EFDocExDS3FveE0wV0k/edit?pli=1> [Fecha de consulta: 23/07/2014].

(1959b) "In Memorian. El Congreso Indigenista Interamericano". En: *Lanzas y Letras.* Sin lugar: sin editorial, sin paginación. URL: <https://docs.google.com/file/d/0BzFMOr10EFDoSXM0cVF0VFRWcnc/edit?pli=1> [Fecha de consulta: 21/07/2014].

([1958]1962). "Las ciencias sociales ante el problema indígena". En: *Guatemala Indígena.* Primera época, vol. 2, núm. 1. Guatemala: Ministerio de Educación Pública, pp. 5-27.

([1960]1979). "Apuntes sobre la cuestión indígena de Guatemala". En: *7 días en la USAC.* Del 4 al 10 de junio. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, pp.4-5.

Pagano Fernández, Carlos María (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino.* Aachen: Mainz.

Palomo Silva, Roberto (2007). "De la teoría de los grupos étnicos a la metafísica del mal: Padre Antonio Gallo o el compromiso de la sabiduría y la generosidad". En *Cultura de Guatemala.* Tercera Época, año XXVIII, vol. I, enero-abril. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 19-37.

Partido Guatemalteco del Trabajo ([1972]1983). "La cuestión indígena". En: *Polémica,* núm. 3, enero-febrero. Costa

Rica: Instituto Centroamericano de Documentación e Investigaciones Sociales (ICADIS), pp. 63-64.

Patal Majzul Lolmay, Filiberto (2007). *Rusoltzij ri Kaqchikel. Diccionario estándar bilingüe Kaqchikel-Español.* Antigua Guatemala: Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'(OKMA).

Payeras, Mario (1996). *Asedio a la utopía. Ensayos políticos 1989-1994.* Guatemala: Magna Terra Editores.

(2010a). *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992.* 2ª edición. Guatemala: Magna Terra Editores.

(2010b). *T'z'utz'. Al este de la flora apacible.* Guatemala: Cholsamaj.

Pérez, B'aayil Eduardo y Ajb'ee Odilio Jiménez (1997). *Ttxoolil Qyool Mam. Gramática Mam.* Guatemala: Cholsamaj.

Pérez Alonso, Juventino de Jesús (2007). *Pujb'il Yol Mam. Diccionario Bilingüe Estándar Mam.* Guatemala: Oxlajuj Keej Maya' Ajtz'iib', Cholsamaj.

Pinto Soria, Julio César (1999). "El debate sobre la cuestión étnica en Guatemala (1944-1970)". En: *Boletín,* núm. 40, junio. Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales –Universidad de San Carlos de Guatemala.

Pop Caal, Antonio (1981). "Réplica del indio a una disertación ladina". En: Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen, pp. 145-152.

Quijano, Aníbal (2005). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (comp.). *La*

colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 201-246.

(2007). "Colonialidad del poder y clasificación social" En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos –Universidad Central; Instituto Pensar –Pontificia Universidad Javeriana, pp. 93-126.

Ramos, Samuel (1943). *Historia de la filosofía en México.* México: Imprenta Universitaria.

Rangel Romero, Pablo Daniel (2013). "La dimensión internacional de la lucha indígena, 1970-2010". En Álvarez Aragón, Virgilio *et al* (eds.). *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo III. Pueblos indígenas, actores políticos.* Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp.169-211.

Redfield, Robert (1942). "La Sociedad Folk". En: *Revista Mexicana de Sociología,* vol.4, núm. 4. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-41.

([1945]1962). "Los grupos étnicos y la nacionalidad". En: *Guatemala Indígena,* vol. 2, núm. 4, diciembre, pp. 39-45.

Restrepo, Eduardo (2007). "Antropología y colonialidad". En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales

Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 289-304.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos.* Universidad del Cauca, Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana; Editorial Universidad del Cauca.

Robles, Laureano (ed.) (1992). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro.* Madrid: Trotta.

Rojo, Granar, Alicia Salomone y Claudia Zapata (2003). *Postcolonial dad y nación.* Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Rosales, Juan de Dios (1968). "Indigenismo Guatemalteco". En: *Guatemala Indígena.* Época 2, vol. 1, núm. 1. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, pp. 107-114.

Said, Edward ([1978]2007). *Orientalismo.* Barcelona: De bolsillo. Traducido por María Luisa Fuentes

Salazar, Oswaldo (2007). "Epílogo. El camino más largo". En *Cultura de Guatemala.* Tercera Época, año XXVIII, vol. I, enero-abril. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, pp. 149-154.

Sam Colop, Enrique (1991). *Jub'aq Omay Kuchum K'aslemal. Cinco Siglos de Encubrimiento.* Cuaderno No.1. Guatemala: Seminario Permanente de Estudios Mayas.

(1999). *Popol Wuj. Versión Poética del texto en K'iche'.* Guatemala: Cholsamaj.

Sanchíz Ochoa, Pilar (1998). *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio.* Sevilla: Universidad de Sevilla.

Sandoval Recinos, Francisco Javier (1988). *La cosmovisión maya-quiché en el Popol Vuh.* Guatemala: Serviprensa Centroamericana.

Sanford, Victoria (2009). *La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala.* Guatemala: F&G Editores.

Santos, Boaventura de Sousa (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

(2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

(2007). *Conocer desde el Sur. Para una política emancipadora.* 2ª edición. La Paz: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; CIDES-UMSA; Plural Editores.

Santos, Boaventura de Sousa, Joao Arriscado Nunes y María Paula Meneses (2007). "Introduction. Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference". En: Santos, Boaventura (ed.). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies.* New York: Verso, pp. xix-lxii.

Schirmer, Jennifer (2001). *Intimidades del proyecto político de los militares en Guatemala.* 2ª edición. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Schlesinger, Stephen y Stephen Kinzer (1982). *Bitter Fruit.* New York: Doubleday.

Shetumul, Haroldo (1992). "El poder indígena irrita al poder tradicional". En: *Crónica*. Revista Semanal, 16-22 de octubre, pp.16-20.

Sic Ajcot, Milton Vinicio (2011). "La ruralidad: el nuevo escenario de las protestas sociales (Una visión desde los medios impresos)". En: Rabinovich, Eleonora, Ana Lucía Magrini y Omar Rincón (eds.). *"Vamos a portarnos mal" [Protesta social y libertad de expresión en América Latina]"*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 297-313.

Sloterdijk, Peter (2001). *Normas para el parque humano.* Madrid: Siruela. Traducido por Teresa Rocha Barco.

Smith, Carol A. (2004). "Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala. Una genealogía crítica". En: Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.) (2004). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, pp. 111-165.

Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Descolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples.* Londres: Zed Books.

Solórzano Foppa, Mario (1982). "El nacionalismo indígena: una ideología burguesa". En *Polémica.* No.3, enero-febrero. Costa Rica: Instituto Centroamericano de Documentación e Investigaciones Sociales (ICADIS), pp. 44-46.

Spivak, Gayatri ([1988]2003). "¿Puede hablar el Subalterno?" En: *Revista Colombiana de Antropología,* vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.

Stoll, David (1988). "Evangelicals, Guerrillas, and the Army: The Ixil Triangle Under Ríos Montt." En: Carmack, Robert M. (ed.). *Harvest of Violence. The Mayan Indians and the Guatemalan Crisis*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 90-116.

(1999). *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder: Westview Press.

Taracena Arriola, Arturo (2004). "Guatemala: el debate historiográfico en torno al *mestizaje*, 1970-2000". En: Euraque, Darío, Jeffrey L. Gould y Charles Hale (eds.). *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, pp. 79-110.

(con colaboración de Enrique Gordillo y Tania Sagastume) (2004b). *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1944-1985*, vol. II. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

(2008). *Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalternidad étnica*. México: Universidad Autónoma de México.

(2011). *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena*. 3ª edición. Guatemala: Serviprensa.

Tempels, Placide ([1945]1959). *Bantu Philosophy*. 2ª edición. París: Présence Africaine.

Torres, Artemis (2000). *El pensamiento positivista en la historia de Guatemala (1871-1900)*. Guatemala: Tipografía Nacional.

Tzian, Leopoldo (2009). *Kajlab'alil Maya'ib' Xuq Mu'sib'. Mayas y Ladinos en Cifras. El caso de Guatemala.* Guatemala: Cholsamaj.

Valle, Rafael Heliodoro (1960). *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América.* México: Fondo de Cultura Económica.

Van Tuinen, Sjoerd (2007). *Peter Sloterdijk. Ein Profil.* 2ª edición. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

Vattimo, Gianni (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo.* Barcelona: Herder. Traducción de Antoni Martínez Riu.

Vattimo, Gianni y Santiago Zabala (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx.* Barcelona: Herder. Traducción de Miguel Salazar.

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia ([2002] 2011). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género.* 2ª edición. Guatemala: Cholsamaj.

(2008). *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

Vivó, Jorge A. (1944). "Acerca del Problema Indígena en Hispanoamérica". En: *América Indígena,* vol. 4, núm. 1. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 20-36.

Wagner, Regina (2001). *Los alemanes en Guatemala, 1828-1944.* 3ª edición. Guatemala: Afanes.

Walsh, Catherine (2007). "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde

la diferencia colonial." En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 93-126.

Warren, Kay B. (1998). *Indigenous Movement and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala.* New Jersey: Princeton University Press.

Whetten, Nathan L. (1958). "The Seminario de Integración Social Guatemalteca". En: *The Hispanic American Historical Review,* vol. 38, núm. 1, febrero. Durham: Duke University Press, pp. 45-47.

Willemsen Díaz, Augusto (2009). "How Indigenous Peoples' Rights Reached the UN". En: Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (eds.). *Making the Declaration Work: The United Nation Declaration on the Rights of Indigenous People.* Documento núm. 127. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs, pp. 16-31.

Zapata Arceyuz, Virgilio (1982). *Sinopsis histórica del protestantismo en Guatemala.* Tesis doctoral. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Zapata Silva, Claudia (2005). "Origen y función de los intelectuales indígenas". En: *Cuadernos Interculturales,* vol. 3, núm. 4. Chile: Universidad de Valparaíso, pp. 65-87.

(2007) (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina.* Quito: Abya-Yala, Universidad

Andina Simón Bolívar, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Ciudad de Chile.

Zea, Leopoldo (1943). *El positivismo en México.* México: El Colegio de México.

Zimmerman, Marc (1995). *Literature and Resistance in Guatemala: Textual Modes and Cultural Politics from El Señor Presidente to Rigoberta Menchú. Vol. II. Testimonio and Cultural Politics in the Years of Cerezo y Serrano Elías.* Athens, Ohio: Ohio University Press.

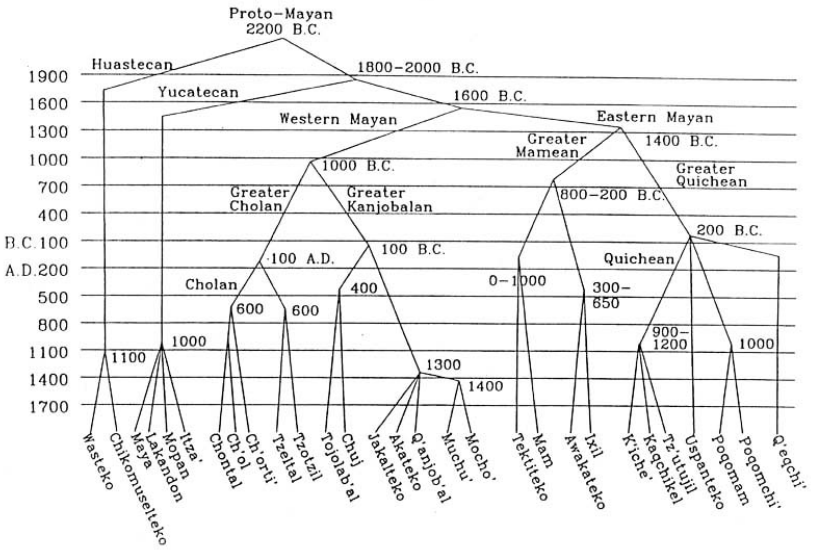
Anexo I

Mapa político de la República de Guatemala



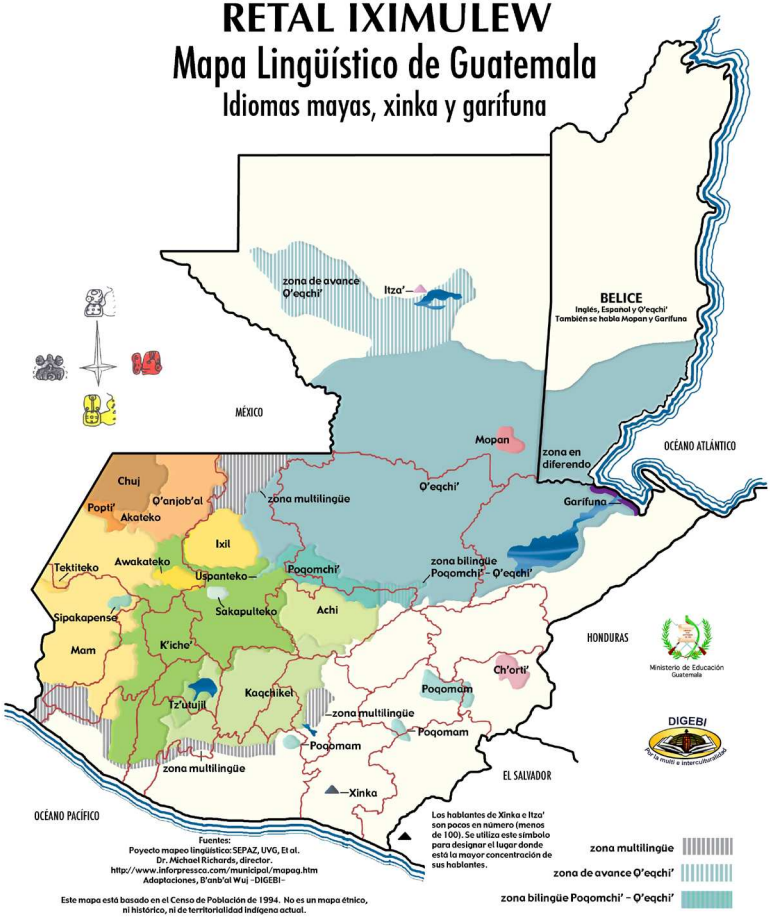
Anexo II

Esquema genealógico de los idiomas mayas



Fuente: Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/94017es/images/fig01.jpg>. Fecha de consulta: 30.09.2014.

Anexo III



Disponible en: <https://www.mineduc.gob.gt/DIGEBI/documents/mapaLinguistico.pdf.> Modificado. Fecha de consulta: 02/09/2014.

Belice no pertenece al territorio guatemalteco, su incorporación responde únicamente a fines de ilustración.

Anexo IV

Datos censales de Guatemala (1778-1994)

Año censal	Total	Población indígena	No indígena	Porcentaje indígena
1778	430,859	387,951	42,908	90.04%
1778	355,000	248,500	106,500	70.00%
1820	595,000	416,000	179,000	69.92%
1870	1.080,000	756,000	324,000	70.00%
1880	1.224,602	844,744	379,858	68.98%
1893	1.364,678	882,733	481,945	64.68%
1893	1.501,45			
1921	2.004,900	1.299,927	704,973	64.84%
1940	2.400,000			55.60%
1950	2.790,900	1.491,725	1.299,143	53.45%
1950	2.889,229	1.611,928	1.258,344	55.79%
1964	4.287,997	1.808,942	2.479,055	42.19%
1964	4.339,204	2.185,679	2.153,525	50.37%
1973	5.610,221	2.260,024	2.900,197	43.80%
1973	5.589,543	2.680,178	2.909,365	47.95%
1973	5.728,092			
1981	6.054,227	2.536,523	3.517,704	41.90%
1986-87	Encuesta nacional			41.90%
1994	8.321,067	3.554,756	4.766,311	42.72%

Fuente: Adams 1996: 15. Basado en distintas fuentes y teniendo en cuenta las implicaciones políticas de los censos[461], Richard Adams proporciona un panorama estadístico de la población guatemalteca entre 1778 y 1994. Hemos obviado la columna en la que el autor hace referencia a sus fuentes. La duplicación del año censal se debe a las distintas fuentes utilizadas por Adams.

461 El «escepticismo decolonial» lleva a los intelectuales mayas a concluir que, "[en] la sociedad guatemalteca, los Censos Oficiales de Población, no son actividades políticamente neutras sino operaciones sesgadas para concretar la política del colonialismo ladino: eliminar al indígena" (Cojtí, 1995: 92)

Anexo V

Memoria selectiva de la lucha decolonial maya en Guatemala (1970-1985)

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1970	El anticomunista coronel Carlos Arana Osorio asume el poder presidencia (1970-1974). Aparecen «La Patria del Criollo» (Severo Martínez Peláez) y «Guatemala: una interpretación histórico-social» (Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert).		
1971		Rebelión "de Xujuyu entre Sololá y Suchitepequez" (según «Declaración de Iximché»). Surge el periódico mensual Chui Tinamit.	I. Declaración de Barbados: Por la liberación indígena.
1972	Irrupción pública del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).	Fundación del Comité Cívico Xel-jú en Quetzaltenango.	

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1973	Carlos Cabarrús publica «En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica».		Golpe de Estado contra Salvador Allende en Chile. Rodolfo Kusch publica «El pensamiento indígena y popular en América».
1974	El general Kjell Eugenio Laugerud García gana las elecciones presidenciales (1974-1978) de modo fraudulento. Masacre en Sansirisay	Participación de Adrián Inés Chávez y Antonio Pop Caal en el XVL Congreso Internacional de Americanistas en México. Fernando Tetzahuic y Pedro Verona Cúmez son elegidos diputados del Congreso de la República. Arrancan los Seminarios Indígenas (reuniones periódicas de profesionales mayas).	Se celebra el Congreso Indígena en Chiapas organizado por Mons. Samuel Ruiz.
1975		Participación maya en la primera asamblea del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.	Publicación de «Filosofía de la liberación» de Enrique Dussel en México. Creación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1976	Terremoto. La Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) publica «Racismo».	Proyecto de creación del partido político indígena FIN (Frente Indígena Nacional / Frente de Integración Nacional).	Ignacio Ellacuría publica «Filosofía ¿para qué?».
1977		Surge el periódico mensual Revista Ixim. Se efectúa la marcha de mineros de San Idelfonso Ixtahuacán.	II. Declaración de Barbados.
1978	El general Romeo Lucas García es elegido presidente (1977-1982). ORPA publica «La verdadera magnitud del racismo». Aparece el artículo «El movimiento indígena», de Ricardo Falla.	Irrupción pública del Comité de Unidad Campesina (CUC).	
1979	Inicio de actividades militares de ORPA. Masacre de mayas-q'eqchi' en Panzós. Masacre en Chajul.		Revolución nicaragüense. En la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Pueblo, México) se hace la "opción preferencial por los pobres".

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1980	Masacre en la Embajada de España.	Aparecen «Declaración de Iximché» y «La violación de los derechos indígenas en Guatemala» es presentado en el IV Tribunal Russell. Demetrio Cojtí concluye sus estudios de doctorado en Lovaina, Francia.	Creación del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador. Asesinato de Mons. Oscar Arnulfo Romero.
1981	Entre 1980 y 1982 se perpetúan más de 400 masacres (asesinatos colectivos y destrucción de comunidades mayas).		Se publica «Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina» (Bonfil Batalla).
1982	El general Efraín Ríos Montt se convierte en jefe de gobierno (1982-1983) después de un golpe de Estado y da inicio al plan Victoria 82. Fusiles y Frijoles. El EGP publica «Los pueblos	Aparecen «Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal Popular» (Movimiento Indio Tojil) y «Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia» (Elizabeth Burgos y Rigoberta Menchú).	Inician los conflictos entre el gobierno sandinista y los pueblos indígenas de la Costa Atlántica nicaragüenses.

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1982	indígenas y la revolución guatemalteca» (Mario Payeras). Masacre en San Francisco Nentón. Se conforma la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Año del mayor número de masacres contra la población maya.		
1983	Tras un golpe de Estado asume la presidencia el general Oscar Mejía Víctores (1983-1986). Se publica «Las voces negadas toman la palabra. El pensamiento político indio en la dialéctica social de Mesoamérica» (Carlos Guzmán Böckler)		

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1984	Se funda el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM). Creación de Octubre Revolucionario (Mario Payeras).		
1985	Antonio Gallo publica «El yo y la etnia (Fundamentación epistemológica de los grupos humanos)»		

Anexo VI

Memoria selectiva de la lucha decolonial maya en Guatemala (1986-1994)

Año	Guatemala	Moviemiento maya	[Latino]américa/Mundo
1986	Elección democrática de un gobierno civil y paulatina reducción de la violencia militar. Marco Vinicio Cerezo es elegido presidente (1986-1991).	Participación y presencia política de los mayas a nivel local y gubernamental: 8 «diputados indígenas» forman parte del Congreso de la República. Fundación de la Academia de Lenguas Mayas.	Establecimiento de regiones autónomas en la Costa Atlántica de Nicaragua.
1987		Se publica «Testimony: Death of a Guatemalan Village» (Victor Montejo).	
1989		A finales de la década se agudiza la fricción entre «organizaciones indígenas populares» (reivindican «derechos sociales» desde el discurso de la izquierda debido a sus vínculos con el Ejército Guerrillero de los Pobres [EGP] y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca [URNG]: Comité de Unidad Campesina [CUC], la Coordinadora Nacional	Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Caída del Muro de Berlín.

Año	Guatemala	Moviemiento maya	[Latino]américa/Mundo
1989		de Viudas de Guatemala [CONAVIGUA], las Comunidades de Población en Resistencia [CPR], el Consejo Nacional de Desplazados [CONDEG], etc.) y «organizaciones mayas» (reclaman «derechos culturales» y se identifican como «mayas»: Centro de Estudios de la Cultura Maya [CECMA], el Seminario Permanente de Estudios Mayas [SPEM] y la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala [ALMG], entre otras).	
1990	Masacre en Santiago Atitlán, Sololá. Oficialización de la Academia de Lenguas Mayas.	Surge el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala [COMG] que articula las «organizaciones mayanistas».	
1991	Jorge Serrano Elías es electo presidente (1991-1992).	II Encuentro Continental de la Campaña de 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (7-12 de octubre): se visibiliza la adopción de la «terminología mayanista» -identificación como «mayas», reclamo de «derechos culturales» y «autonomía», etc.- por las «organizaciones	

Año	Guatemala	Moviemiento maya	[Latino]américa/Mundo
1991		indígenas populares». Aparece «Jub'aq Omay Kuchum K'aslemal. Cinco Siglos de Encubrimiento» (Sam Colop). Se publica «Derechos Específicos del Pueblo Maya; Majawil Q'ij» (COMG). Luchas por la ratificación del Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo. Aparece «RUNA'OJ RI MAYA' AMAQ'. Configuración del pensamiento político del pueblo maya. Primera parte» (Demetrio Cojtí).	
1992	Aparece la columna periodística dirigida por filósofos profesionales «Cátedra Bartolomé de las Casas».	Rigoberta Menchú recibe el Premio Nobel de la Paz.	Se celebra la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo). Paraguay reconoce al guaraní como lengua oficial. Cumbre Mundial de la Tierra en Río de Janeiro: surge el tema del ecologismo como estrategia de lucha indígena.

Año	Guatemala	Moviemiento maya	[Latino]américa/Mundo
1993	Autogolpe de Estado del presidente Serrano Elías. Ramiro de León Carpio es elegido presidente (1993-1996).	En el contexto de la crisis institucional del autogolpe de Estado surge Asamblea Permanente del Pueblo Maya, que intenta recoger la perspectiva común del «Pueblo Maya» en dicho contexto político. Alfredo Celestino Tay Coyoy y Manuel Salazar Tezagüic son nombrados Ministro y Viceministro de Educación.	Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (ONU). Perú oficializa el idioma quechua. Ecuador se reconoce país multiétnico y multicultural, oficializa el idioma aymara. Costa Rica ratifica el Convenio 169 de la OIT. Se establece la Ley Indígena en Chile.

Año	Guatemala	Moviemiento maya	[Latino]américa/Mundo
1994	Incrementa el mutuo reconocimiento y legitimación entre Estado y las organizaciones mayas.	Articulación de la pluralidad de organizaciones del «movimiento maya» en la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala [COPMAGUA] que forma parte de la Asamblea de la Sociedad Civil [ASC]en el marco de la negociación de los Acuerdos de Paz. Se realiza el I Congreso de Educación Maya del que surge la propuesta de una educación bilingüe intercultural. COPMAGUA elabora, propone a y negocia con la ASC el documento que se convertirá en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas [AIDPI].	Levantamiento zapatista en Chiapas. La Constitución boliviana reconoce al país como multiétnico y pluricultural. Se publica «1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"» (Enrique Dussel). Inicia el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (ONU). Honduras ratifica el Convenio 169 de la OIT.

AnexoVII

Memoria selectiva de la lucha decolonial maya en Guatemala (1995-2012)

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1995	Firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas entre el Gobierno y la URNG. La Corte de Constitucionalidad falla a favor del Convenio 169 de la OIT.	En el marco de las elecciones presidenciales surge K'amal B'e, nombrada también Comunidad Política del Pueblo Maya, que agrupa a figuras clave del quehacer político e intelectual maya: Rigoberta Menchú, Otilia Lux, Demetrio Cojtí, Marco Antonio de Paz, Alfredo Tay Coyoy, entre otros. Se instaura el Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco [FODIGUA]. El AIDPI afirma el carácter "multiétnico, pluricultural y multilingüe" de la "nación guatemalteca". Se publica «UB'ANIK RI UNA'OOJ UCHOMAB'AAL RI MAYA' TINAMIT. Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya. Segunda Parte» (Demetrio Cojtí).	Aparece «The Darker Side of the Renaissance» (Walter Mignolo).

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1996	Álvaro Arzú es elegido presidente (1996-2000). Firma de los Acuerdos de Paz. Guatemala ratifica el Convenio 169 de la OIT.	Se consolida la presencia de diputados mayas en el Congreso de la República y de «alcaldes indígenas» en todo el país.	Firma de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar entre zapatistas y el Gobierno de México. Se publica «Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales» (Carlos Lenkersdorf).
1997	Tiene lugar el Primer Congreso de Estudios Mayas en Guatemala.	Aparece «Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala» (Demetrio Cojtí).	Institución de Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú.
1998	Son presentados el Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REHMI) «Guatemala Nunca Más» y el Informe de la Comisión del Esclarecimiento Histórico «Memoria del Silencio». Mons. Juan Gerardi, coordinador del REHMI, es asesinado por unidades del ejército de Guatemala.	Comienza el trabajo activista de Moloj Kino'jib'al Ixiquib/Asociación Política de Mujeres Mayas y el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.	Venezuela se reconoce como país multiétnico y pluricultural. Aparece «La filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina» (Josef Estermann)

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
1999	Plebiscito sobre los cambios a la Constitución con el fin de implementar los Acuerdos de Paz. El «No» gana el plebiscito. Aparece «La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón» (Mario Roberto Morales).	Se publica «Voices from Exile: Violence and Survival in Modern Maya History" (Victor Montejo). Se instaura la Defensoría de la Mujer, desde la cual se elaborarán los «Derechos Específicos de las Mujeres Indígenas».	Primer Congreso de la "nación quechua" en Cuzco (con participación de delegaciones de Ecuador, Perú, Chile y Bolivia).
2000	Alfonso Portillo asume la presidencia (2000-2004).		
2001	Aparece «Los Mayas del siglo XVI» (Antonio Gallo).		
2002	Un negocio privado, alegando razones racistas, niega el acceso a la intelectual maya Irma Alicia Velásquez. Inicia un proceso de reflexión sobre la actualidad del racismo en Guatemala.	Se publican «La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género» (Irma Alicia Velásquez Nimatuj) y «Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpan y su entorno departamental, 1871-1935» (Edgar Esquit).	Se publica «Filosofía en clave tojolabal» (Carlos Lenkersdorf).

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
2002	Entra en vigencia la Ley contra la Discriminación y el Racismo.	Inicia la toma de fincas como medio de presión para que Estado solvente el problema de la tenencia de la tierra. Antonio Pop Caal es secuestrado y asesinado.	
2003		Legalización de los idiomas mayas en Guatemala. Se funda el Consejo Nacional de Pueblos indígenas.	
2004	Oscar Berger asume la presidencia (2005-2008). El Estado otorga concesiones de explotación minera sobre territorios indígenas a empresas extranjeras.	De 158 diputados electos (100%), 15 son indígenas y de éstos una mujer (9%). Rigoberta Menchú es designada embajadora especial y plenipotenciaria. Inician movilizaciones y protestas contra la explotación minera en tierras mayas.	Se publica «Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual» (Raúl Fornet-Betancourt).
2005	Montana Exploradora inicia la ejecución del Proyecto Marlin en tierras mayas del occidente guatemalteco. Primera sentencia condenatoria contra racismo y discriminación en el caso de Rigoberta Menchú.	Aparece «Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation and Leadership» (Victor Montejo). A través de una Consulta Popular los mayas del occidente guatemalteco rechazan los proyectos de explotación minera.	Evo Morales es electo presidente de Bolivia. Aparece «La hybris del punto cero» (Santiago Castro-Gómez).

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
2006	Protestas en contra de los Tratados de Libre Comercio (CAFTA-DR). Evo Morales visita Guatemala.	Incremento de las movilizaciones mayas-q'eqchi' contra la minería. Surge el movimiento político «Winaq».	
2007	El Gobierno publica «Diagnóstico del Racismo en Guatemala». Comienzo de masivas deportaciones de migrantes guatemaltecos desde EEUU.	Participación de Rigoberta Menchu Tum como candidata presidencial. Continúa el rechazo de los proyectos de explotación minera a través de las Consultas Populares en San Marcos, Huehuetenango, Quetzaltenango, Quiché, Zacapa, Alta Verapaz, etc. Inicia la lucha de comunidades mayas kaqchikel de San Juan Sacatepéquez contra la instauración de una fábrica de cemento. Tiene lugar la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas.	Surge la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Aprueba la ONU la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Surge la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Se publica «El giro decolonial».

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
2008	Alvaro Colom asume la presidencia (2008-2011). El Informe Nacional sobre Desarrollo Humano declara que el 73% de los indígenas vive en la pobreza y un 26% en extrema pobreza. Guatemala es la sede del Foro Social de las Américas.	Entre 2008 y 2012: 15 de 158 diputados son indígenas, de los cuales 4 son mujeres. Entre 2008 y 2010: de 333 municipios 127 alcaldes son indígenas, de los cuales 2 son mujeres. Aparecen «Pueblos Indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. estrategias de sobrevivencia y negoción ante la desigualdad globalizada» (Irma Alicia Velásquez Nimatuj) y «Tb'ee Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxe'chil: Los Caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala» (Ajb'ee Jiménez). Sam Colop publica su versión k'iche' del Popol Wuj.	Se publica el libro «Against War. Views from The Underside of Modernity» (Nelson Maldonado-Torres).
2009	La Corte Interamericana de Derechos Humanos condena a Guatemala por negación de justicia ante masacres durante el conflicto armado interno.	Publicación de «Ruxe´el Mayab´ K´aslemäl. Raíz y espíritu del conocimiento maya» (Ajpub' García, Germán Curruchiche Otzoy y Simeón Taquirá).	Aparece «El pensamiento filosófico, del Caribe y "latino"». Nueva Constitución en Bolivia: "Estado plurinacional, comunitario e intercultural".

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
2010	El Informe Regional de Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe establece que el 31.5% de los indígenas vive con menos de un dólar al día.	Aparecen las publicaciones «La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX» (Edgar Esquit) y «Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo» (Emma Chirix) Coordinación en la lucha contra los proyectos mineros. Principal logro: cierre de la mina Marlin (Montana Exploradora de Guatemala, subsidiaria de Goldcorp Inc.) en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos. Aparece la Segunda Declaración de Iximché.	Nicaragua ratifica Convenio 169 de la OIT.
2011	El general Otto Pérez Molina se convierte en presidente.	Se publica «Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya» (Ajb'ee Jiménez y Aj Xol Ch'ok).	Se publica «The Darker Side of Western Modernity» (Walter Mignolo).

Año	Guatemala	Mayas	[Latino]américa/Mundo
2012	Aumenta sostenidamente la criminalización de los movimientos sociales y la represión militar del Estado. El Estado empieza a negar la existencia de genocidio durante el conflicto armado.	Se incrementa el número de manifestaciones mayas contra la minería. Celebración del Oxlajuj Baktun (cambio de ciclo del Calendario de Cuenta Larga cada 5.125 años). Emma Chirix presenta la tesis doctoral «Dos generaciones de mujeres mayas: Disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro».	

Anexo VIII

Presentación de las obras seleccionadas para el capítulo 4

1 **Demetrio Cojtí Cuxil (maya-kaqchikel)**

Texto: RUNA'OJ RI MAYA' AMAQ'. Configuración del pensamiento político del pueblo maya. Primera parte (1991)

Resumen: La obra es una compilación de artículos –escritos en diversos momentos a lo largo de los años ochenta– aglomerados en cuatro núcleos temáticos: identidad guatemalteca, lingüística y cultura maya, medios de comunicación y cultura maya, política. El contenido aporta la configuración y visibilización del pensamiento político del pueblo maya a inicio de la década de los años noventa del siglo XX, pensamiento que se erige desde y para la lucha contra el «colonialismo interno»: el colonialismo sobre la cultura maya por parte del proyecto ladino de nación. La publicación busca la divulgación de documentos producidos por mayas –para el caso, del intelectual maya-kaqchikel Demetrio Cojtí–. El contexto de emergencia de la obra está dominado por la irrupción pública del «movimiento maya», el inicio del proceso de diálogo entre la guerrilla y el Gobierno y la contra-celebración de los 500 años.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción

Nab'ey Tanaj (Primera parte). Problemas de la identidad guatemalteca

- Problemas de la identidad nacional guatemalteca
- Los sistemas colonialistas de definición del indígena y de la atribución de su nacionalidad

Ruk'an Tanaj (Segunda parte). Lingüística y cultura maya

- Lingüística e idioma maya en Guatemala
- Ensayo sobre las variedades de enseñanza bilingüe

Rox Tanaj (Tercera parte). Los medios de comunicación y el pueblo indígena

- Los medios de comunicación y el derecho a la información del Pueblo Maya en Guatemala
- La penetración del discurso radiofónico en las comunidades tradicionales mayas

Rukaj Tanaj (Cuarta parte). La cuestión política

- La opinión política: la dinámica de formación y expresión en el campesinado maya

Texto: UB'ANIK RI UNA'OOJ UCHOMAB'AAL RI MAYA'TINAMIT. Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya. Segunda Parte (1995)

Resumen: El libro se compone de cuatro artículos académicos y una sección que reúne 4 artículos periodísticos –aparecidos en el periódico de circulación metropolitana Siglo Veintiuno –, todos publicados durante el primer lustro de los años noventa. El autor es identificado en el libro como "el único autor Maya que escribe prolíferamente sobre la cuestión colonial, y de manera voluntaria e identificada." Los temas de los artículos giran en torno a dos ejes: la "cuestión étnica" –identidad cultural mesoamericana, el derecho de los mayas al patrimonio arqueológico– y la "cuestión colonial" –universidades colonialistas y el problema de los censos poblacionales–. Los títulos de los artículos periodísticos son el reflejo de los temas que ocupan a los mayas en la coyuntura socio-política de los años inmediatamente anteriores a la publicación de la obra.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Presentación

Artículo 1. Aspectos claves de la identidad cultural mesoamericana
Artículo 2. La problemática de las excavaciones arqueológicas y el derecho del Pueblo Maya a su patrimonio cultural
Artículo 3. Los Mayas en las universidad guatemaltecas colonialistas
Artículo 4. Los censos nacionales de población: medios de opresión del Pueblo Maya
Artículo 5. Artículos periodísticos
1. El V Centenario y el fracaso del proyecto criollo-ladino de nación guatemalteca
2. Representación política maya y ley electoral y de partidos políticos
3. Unidad del estado mestizo y regiones autónomas mayas
4. Colonialismo mestizo y anticolonialismo maya: primeros desencuentros

Texto: Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala (1997)

Resumen: Uno de los primeros esfuerzos "desde dentro" por establecer la historia, el perfil, las diversas vertientes, propuestas y objetivos del movimiento maya guatemalteco. La causa principal de la movilización maya, se dice, la constituye el «colonialismo interno» –categoría que orienta y particulariza la reflexión teórica del autor–. Su motivación: la comprensión de los mecanismos de funcionamiento del colonialismo y las respuestas ofrecidas por los mayas para liberarse de la opresión colonial. El texto, además, explora las causas geo-políticas que propiciaron la emergencia del movimiento y de las propuestas que éste ofrece en el contexto colonial guatemalteco. El libro, al igual que los dos antes considerados, fueron publicados por Cholsamaj, una

editorial maya al servicio de la descolonización del Pueblo Maya surgida a inicio de la década del noventa del siglo XX.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Presentación
Cap. 1. Datos generales de Guatemala y del Pueblo Maya
1. Aspectos étnicos
2. Aspectos sociales
3. Aspectos políticos
Cap. 2. La situación de colonialismo interno en Guatemala
1. Definiciones de y situaciones de colonialismo interno en Guatemala
2. Indicadores del colonialismo interno
Cap. 3. Posiciones del Pueblo Maya ante el colonialismo interno
1. Opción entre asimilismo y autonomismo
2. Prioridad entre autonomismo y clasismo
3. Opción entre autonomismo relativo y autonomismo total
4. Autonomismo regional y autonomismo federal
Cap. 4. El movimiento Maya de hoy
1. Definición de términos
2. Naturaleza y perfil del movimiento
3. Grados de conciencia étnica
Cap. 5. Raíces y factores de desarrollo del movimiento Maya
1. Factores internos o propios
2. Factores externos y asimilados
3. Factores contextuales y coyunturales
4. La contribución del mundo académico
Cap. 6. Objetivos generales del movimiento Maya
1. El pueblo y grupo étnico como sujeto de derechos
2. El pluralismo étnico en la igualdad
3. El derecho a la autodeterminación interna

Cap. 7. Las estrategias de lucha
1. Estrategias de rechazo y oposición
2. Estrategias de componenda y adaptación
3. Las estrategias combinadas de oposición y adaptación

Cap. 8. Campos de lucha del movimiento Maya
1. El campo político
2. El campo cultural
3. El campo social
4. El campo económico
5. El campo ideológico

Cap. 9. Las tentativas de consolidación organizativa
1. Algunas limitantes del bajo nivel organizativo Maya
2. La organización Maya según períodos políticos
3. Prefigurando la organización mayanista durante el período 1996-2000
4. La documentación del movimiento maya

Cap.10. Los mayas y los organismos e instancias internacionales
1. Los organismos e instancias indígenas
2. Los organismos e instancias no-indígenas
3. Otras instancias internacionales

2 **Víctor Montejo (maya-jakalteko)**

Texto: Voices from Exile: Violence and Survival in Modern Maya History (1999)

Resumen: En resonancia con la propia experiencia del exilio, el autor –autoidentificado como «antropólogo maya»– recoge en el texto los resultados y análisis de sus investigaciones etnográficas en diversos campos de refugiados mayas (Guadalupe Victoria, Nicolás Bravo, Villa Cocalito, Las Maravillas, Florida, La Cieneguita y La Gloria) en Chiapas, México, entre 1982 y 1992. Entre hablantes del popb'al ti',

q'anjob'al y español el autor recopila información acerca de la historia de la resistencia y sobrevivencia de las comunidades mayas durante el conflicto armado interno, así como de los mecanismos cotidianos que hacen posible la reproducción de la vida, el cambio y continuidad cultural de los mayas en el exilio. La información recopilada también evidencia la violencia –masacres, torturas, violaciones, mutilaciones, etc. – cometida por el ejército y las patrullas de auto defensa civil sobre la población maya. La obra, a su vez, es una crítica a las tradicionales formas de representación que de los mayas realiza la antropología académica. Entre las metodologías de investigación utilizadas se mencionan: entrevistas a profundidad a los líderes de los campos de refugiados, a miembros de organizaciones locales e internacionales que trabajan con éstos y a las autoridades mexicanas; la revisión de material de archivo y la compilación de testimonios de niños y adultos, canciones, poemas y otras creaciones literarias producidas por los mayas en los campos de refugiados. El libro se basa en la tesis doctoral presentada por el autor en la Universidad de Connecticut.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

1. The Anthropologist and the Other
2. Toward a Maya History of Guatemala
3. The Advent of Violence in the Kuchumatan Highlands
4. Military Control of the Highlands
5. One Man's Testimony
6. The Journey to Mexico
7. Life in the Refugee Camps
8. Strategies of Cultural Survival
9. Ethnic Relations and Cultural Revival in the Refugee Camps
10. Songs and Poetry from the Camps

11. Returning Home
12. From the Present into the Future

Texto: Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership (2005)

Resumen: El texto está compuesto por artículos académicos escritos a lo largo de una década (1996-2004) en y fuera de Guatemala. Tres son los núcleos temáticos que le otorgan organicidad al material compilado: identidad maya, las políticas de representación y los diversos liderazgos mayas. El autor, que asume ser parte del movimiento maya, busca aportar al proceso de revitalización de la cultura maya, la eliminación del racismo y la discriminación, así como a la configuración de espacios y estrategias que permitan las relaciones interétnicas armónicas entre mayas y ladinos. El material ofrecido combina la interpretación etnohistórica, la auto-crítica y la reflexión epistémica sobre las formas de producción maya de conocimientos y sus agentes. El libro tiene entre sus fines aportar a la visibilización de la diversidad cultural guatemalteca y la afirmación del derecho de los mayas a la auto-determinación, condición para la convivencia interétnica.

Índice de capítulos y sub-capítulos:
Introduction
1. Maya Identity and Interethnic Relations
2. Pan-Mayanism. The Complexity of Maya Culture and the Process of Self-Representation
3. Representation via Ethnography. Mapping the Maya Image in a Guatemalan Primary-School Social-Studies Textbook
4. The Multiplicity of Maya Voices. Maya Leadership and the Politics of Self-Representation

5. Truth, Human Rights, and Representation. The Case of Rigoberta Menchú
6. The Ethnohistory of Maya Leadership
7. Theoretical Basis and Strategies for Maya Leadership
8. Maya Ways of Knowing. Modern Mayan and the Elders
9. Leadership and Maya Intellectuality
10. Indigenous Rights, Security, and Democracy in the Americas. The Guatemalan Situation
11. The Twenty-first Century and the Future of the Maya in Guatemala

3 **Irma Alicia Velásquez Nimatuj (maya-k'iche')**

Texto: La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género (2002)

Resumen: El libro es el resultado de la investigación realizada entre miembros de la burguesía indígena de Quetzaltenango –área lingüística k'iche'–, de la cual la autora proviene. El objetivo es mostrar cómo se construye la desigualdad social a través de la clase, la raza, y el género y la manera en que afecta al grupo considerado. Las alternativas para contrarrestar esta desigualdad social oscilan entre la asimilación al grupo de poder ladino y las alianzas con los mayas pobres. Si los hombres mayas de la pequeña burguesía han logrado superar la opresión de clase, no están exentos de sufrir las consecuencias del racismo. Las mujeres mayas que pertenecen a este grupo sufren además la opresión de género, principalmente al interior del grupo. Algunas de éstas, sin embargo, tal el caso de la autora, han desafiado las normas culturales con el fin de realizar estudios fuera de la comunidad. El libro recoge el contenido de la tesis de maestría en antropología social presentada en la Universidad de Texas en Austin. Al estar inscrito en el horizonte de la investigación activista –vínculo de producción académica y

praxis política–, el trabajo busca contribuir a la visibilización de las contradicciones que producen las luchas mayas con el fin de propiciar la articulación solidaria entre los mayas de distintos sectores económicos y sociales. La revisión de material de archivo y entrevistas a profundidad son algunas de las herramientas de investigación utilizadas.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción

Cap. 1. Antecedentes de la pequeña burguesía indígena comercial

1. De las familias de este estudio
2. ¿Por qué escribir acerca de la pequeña burguesía indígena comercial?
3. Formación de la pequeña burguesía indígena comercial de Quezaltenango
4. Estudios sobre la pequeña burguesía indígena comercial de Quetzaltenango
5. Comentarios y conclusiones

Cap. 2. Clase y cultura

1. Un son para El Niño del Santísimo
2. Las contradicciones del racismo: ¿un puente entre la pequeña burguesía k'iche' y los mayas de escasos recursos?
3. Clase social y distancia social
4. Negociaciones de la pequeña burguesía indígena
5. Comentarios y conclusiones

Cap. 3 Género y cultura

1. Acomodación y resistencia femenina
2. Mujeres comerciantes, madres, amas de casa y esposas
3. ¿Qué tipo de igualdad quieren para sí mismas las mujeres indígenas?

4. Cómo refuerzan las mujeres k'iche'ib' la jerarquía de género
5. Contradicciones en las luchas de la mujeres indígenas
6. ¿Por qué se dificulta alcanzar la igualdad de género en esta comunidad?
7. Comentarios y conclusiones

Reflexiones finales

Texto: Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada (2008)

Resumen: Situada en la coyuntura guatemalteca de los años posteriores a los Acuerdos de Paz (1996), la obra se centra tanto en el impacto que sobre el campesinado indígena mam tuvo la inserción en la economía global y su lógica neoliberal –específicamente en el contexto de la caída de los precios del café a finales de los años noventa–, como en la alternativa desarrolladas por éstos para minimizar sus negativas consecuencias: la lucha por el acceso a la tierra. El libro –basado en el contenido presentado como tesis de doctorado en antropología social en la Universidad de Texas– recoge la historia reciente del movimiento campesino indígena teniendo como referente el trabajo desarrollado por dos organizaciones campesinas –la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) y la Coordinadora Marquense Madre Tierra Nan Tx'Otx'– y sus estrategias políticas –la confrontación y, en ocasiones, negociación con el Estado– en la lucha contra los tres ejes de opresión: el racismo, la desigualdad de género y la explotación de clase. El trabajo etnográfico conllevó la convivencia cotidiana en tres comunidades mames (caps. 4-6) adscritas a las organizaciones campesinas señaladas, entrevistas

individuales y grupales, así como revisión de material de archivo y hemerográfico. La autora hace uso de un marco teórico que combina la teoría subalterna, la teoría racial y el feminismo [cfr. Anexo IX]. El libro queda suscrito en el marco de la antropología activista: producción académica al servicio de la descolonización maya.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción

Cap. 1. Memoria, desafíos y antropología
- Retratos personales
- Penurias de la identidad
- Periodismo, racismo y opresión de género
- Quetzaltenango: racialmente dividida y confrontada
- Descubriendo otras historias, otras luchas…
- Antropóloga "nativa"
- Coordinadora Campesina Marquense Madre Tierra, Nan Tx'Otx'
- En la línea de fuego
- Entre la Nan Tx'Otx' y la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina –CONIC–
- Conclusión

Cap. 2. Historia, Estado y globalización
- El fin de un ciclo
- Guatemala entre el 2002 y el 2003
- Desafíos teóricos
- Vistazo a la historia
- Ser encomendero
- De conservadores a liberales
- Tras el capitalismo burgués
- Reinstalando el estatus quo
- Tierra y guerrilla
- Incidencia política

- El denominador común
- Fábrica de pobres: globalización, derecho y pueblos indígenas
- Estado de Derecho
- Estado, racismo y pueblos indígenas

Cap. 3. Fragmentaciones de la conciencia campesina: de la división del CUC a la formación de la CONIC
- Las fronteras móviles de la solidaridad
- El nacimiento del CUC
- El renacer del CUC
- La planeación de un golpe
- La conciencia campesina como unidad contradictoria
- Conclusión

Cap. 4. La lucha de la comunidad agraria Aztlán. Historia de Aztlán
- Posicionamiento comprometido
- De propiedad privada a comunidad agraria
- La muerte del "patrón"
- Lucha por justifica laboral
- La resistencia de mujeres frente a los desalojos
- Aztlán en el 2002
- De la lucha política a los desafíos materiales
- Conclusión

Cap.5. Nueva Cajolá y la restitución de Pampas del Horizonte
- Desafiando al Estado
- El discurso de la legalidad
- Desafíos metodológicos
- El aporte como milicianos y el despojo de las tierras comunales
- La lucha contemporánea
- La versión de Mariano Arévalo Bermejo
- La primera toma

- La segunda toma
- El violento desalojo de la plaza central
- La versión de la policía
- No hay restitución, sólo compra
- Racismo
- Los retos después de obtener la tierra
- La resistencia y el desafío de las mujeres mames
- Divisiones y apoyo entre la comunidad y la CONIC
- Conclusión

Cap. 6. Del El Cedro al Nuevo Paraíso: Una comunidad en busca de tierra cultivable
- La lógica del capitalismo globalizado y el desmantelamiento del patriarcado
- El Nuevo Paraíso
- Coordinadora Marquense Madre Tierra, Nan Tx'Otx'
- Tierra a través de los Acuerdos de Paz
- La construcción de El Nuevo Paraíso
- El camino legal
- Traslado de finca
- Un pedazo de tierra, un manojo de esperanzas
- La lucha de la mujeres por la tierra cultivable
- La no presencia de las mujeres en la búsqueda de tierra
- El aporte de las mujeres
- Comisión de la mujer
- Desafiando las asignaciones clásicas
- Trabajo compartido
- El trabajo organizado: las comisiones
- Garantizar comida, trabajo y pago de la deuda
- Cambios migratorios
- Conclusión

Palabras finales

4 **Edgar Esquit (maya kaqchikel)**

Texto: Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpan y su entorno departamental, 1871-1935 (2001)

Resumen: Trabajo monográfico sobre la relevancia de la municipalidad (expresión del poder político y económico local) para la comprensión del proceso de configuración de las tensas relaciones interétnicas ladino-indígena. La exposición se centra en el municipio de Tecpan, Chimaltenango –dentro de las fronteras de la comunidad lingüística kaqchikel–, en el período histórico comprendido entre finales del siglo XIX y las primeras cuatro décadas del siglo XX –época de la introducción del capitalismo y la modernidad en Guatemala– a través del análisis de material de archivo. El autor parte de lo local para establecer el sentido de la conflictiva experiencia interétnica nacional.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción
1. Aspectos teórico-metodológicos
2. El contexto histórico de las relaciones interétnicas
3. La organización de los capítulos

Cap. I. Municipalidad: administración y poder local
1. Antecedentes del poder político de los ladinos en el municipio
2. La "municipalidad ladina"
3. La "municipalidad indígena"

Cap. II. Los grupos sociales y sus bases organizadas
1. Indígenas y ladinos
2. La población tecpaneca
3. La élite ladina local
4. Los "ladinos pobres"
5. Los indígenas

6. Indígenas con tierras

Cap. III. La propiedad y el uso de la tierra

1. Las tierras de Tecpan
2. La privatización de la tierra
3. El astillero y las tierras municipales

Cap. IV. Trabajo forzado

1. Las leyes sobre trabajo forzado
2. Hacia las fincas cafetaleras
3. El trabajo en las tierras de la élite ladina local
4. Las siembras de comunidad
5. Los trabajos en obras públicas
6. Indígena, sinónimo de mozo

Cap. V. Alarde de progreso y civilización

1. La adopción del discurso sobre progreso y civilización
2. Obras públicas, símbolos de progreso
3. Escuelas y formación educativa en el municipio
4. La élite ladina: defendiendo su "superioridad"

Conclusión

Texto: La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX (2010)

Resumen: El libro es una exposición de la emergencia, consolidación, usos y contradicciones del pensamiento o ideología de la superación del indígena por parte de la élite maya-kaqchikel de San Juan Comalapa, Chimaltenango, a lo largo del siglo XX. La "superación del indígena" –aprendizaje del español y alfabetización, estudio, el comercio, la participación en la política local y nacional, etc.– es una estrategia local de adaptación y reconfiguración del discurso de la modernidad –educación, progreso, civilización, nación, etc.– con el fin de apropiarse y reconfigurar el poder local,

desmantelar el racismo, eliminar la pobreza y replantear la dominación colonial ladina. El contenido fue presentado como tesis de doctorado en ciencias sociales en el Colegio de Michoacán, México. El análisis e interpretación se realiza sobre material de archivo.

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción

Cap. 1. Élites locales, campesinos y mujeres: la adquisición de conocimientos y el cambio cultural como superación del indígena
- La existencia y formación de la élite indígena comalapense
- Familia, actividad económica y superación
- Las familias ladinas
- Los indígenas pobres y la superación
- Conclusión

Cap. 2. Disputa y negociación en la municipalidad: las luchas por la definición del gobierno local como superación del indígena
- Conocimiento y ciudadanía: acciones y discursos sobre el progreso a principios del siglo XX
- Progreso y civilización: la construcción del orden, la salubridad y las obras públicas
- La indocilidad del indio o las disputas por la constitución de un ámbito de autoridad indígena en la municipalidad
- Las acciones políticas indígenas más allá de Comalapa
- Conclusión

Cap. 3. Educación y profesionalización como superación del indígena

- Escuela para indígenas en Comalapa, educación primaria y profesionalización
- Los maestros indígenas y el cambio cultural
- Los indígenas en el ejército
- Conclusión

Cap. 4. La fusión de las razas: profesionistas y comerciantes indígenas a mediados del siglo XX
- Los estudiantes y la familia
- Agricultura y comercio en la superación del indígena
- Los ladinos que empiezan a abandonar Comalapa
- Conclusión

Cap. 5. Organizaciones religiosas, partidos políticos y municipalidad, en la segunda parte del siglo XX
- Los sacerdotes y sus semilleros
- El significado de la lucha entre los cofrades y los líderes de las nuevas organizaciones religiosas
- La organización de la autoridad indígena desde la municipalidad
- Conclusión

Cap. 6. La superación indígena y la revolución armada como rebelión indígena
- Estudiantes y cultura local indígena
- Construyendo la revolución desde la localidad indígena
- Conclusión

Cap. 7. Comalapa en la democratización de Guatemala
- Gobierno local, un acercamiento a las relaciones de reciprocidad
- Los indígenas liberales-individualistas y sus formas de afrontar las identidades indígenas: El racismo y el desarrollo
- El mayanismo y la discusión local sobre la cultura, la identidad y la superación del indígena

- Conclusión

Conclusión: La superación del indígena en la nación qawinaq como identidad política y la fragilidad del proyecto contrahegemónico

5 **Ajb'ee Jiménez (maya-mam)**

Texto: Tb'ee Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxe'chil: Los Caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala (2008)

Resumen: "La disertación versa sobre la resistencia y formación identitaria del Pueblo Maya, particularmente en Ixtahuacán [Huehuetenango], un pueblo Maya-Mam en el noroccidente de Guatemala. Se enfoca en una central paradoja: que una noción de 'localidad', incluyendo pero no limitado al municipio, es desplegada tanto como una parte del proceso de opresión, como del proceso a través del cual los Mayas impugnan la opresión y ponen en marcha la auto-afirmación colectiva. A partir de 10 meses de trabajo etnográfico [2002-2003] y perspectivas teóricas mayas y no-mayas, busco resolver dicha paradoja ahondando en las variadas y complejas maneras que los Mames responden a los innumerables rostros de la opresión. […] Propongo entender las luchas de los Mames a través de lo que nombro kojb'il, que en el idioma Mam significa comunidad. Afirmo que kojb´il es una ventana de investigación que puede permitirnos entender mejor no sólo las maneras en que la gente resiste, sino las maneras en que emerge una nueva identidad colectiva. […] La disertación contribuye a la comprensión de cómo los Mames resisten, toma en cuenta nuestras propias maneras de entender el mundo y de las manera de hablar sobre él y construirlo" (Jiménez, 2008: Resumen. Nuestra traducción)

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Capítulo 1. Introducción
- Las comunidades mayas
- El área Mam y los Mames de Ixtahuacán
- San Ildefonso Ixtahuacán
- La minería en comunidades mayas
- Política e historia reciente
- Planteamiento
- Marco conceptual
- Los significados del kojb'il
- Conceptos que se toman del idioma Mam
- Argumento principal
- Resumen de los capítulos

Cap. 2. Ixtahuacán: la otra historia de resistencia Mam
- Introducción
- Origen del nombre "Ixtahuacán"
- Ladinos en tierra Mam: conflictos, luchas y negociaciones
- Los trabajos en las fincas
- Las religiones como parte de la comunidad
- "Atx ik'b'ilb qwitz" (todavía nos discriminan): el racismo en Ixtahuacán
- La conciencia participativa de los Mames
- "La organización" y la comunidad: la guerra en Ixtahuacán
- Conclusiones

Cap. 3. La construcción del poom y el "qxjaalil qiib" Somos personas [Mames] entre nosotros mismos: la colectividad Mam
- Introducción
- Marco conceptual
- Procesos en la dinámica del kojb'il
- La identidad colectiva: ¿un espacio conflictivo?

- Conclusiones

Cap. 4. Los discursos identitarios y políticos del pueblo Mam
- Introducción
- La metáfora como característica del discurso político e identitario
- La construcción del kojb'il en la narración
- Conclusiones

Cap. 5. La formación del kojb'il y el poom: elementos clave para la política de resistencia Mam
- Introducción
- El estado colonial
- Los significados de la comunidad
- El kojb'il y su relación con el poom
- ¿Ser o sentirse, pertenecer o convertirse en?
- Conclusiones

Cap. 6. Qnaabil'ila b'ix Qna'b'ila (Nuestro pensamiento y nuestros sentimientos): la actoría Mam y sus roles en la formación del kojb'il
- Introducción
- Antecedentes
- La intelectualidad Mam
- Conclusiones

Cap. 7. Conclusiones

Texto: Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya (en coautoría con Aj Xol Ch'ok [maya-q'eqchi']) (2011)

Resumen: El libro expone parte del sistema de pensamiento maya (kynaab'il qxe'chil en mam) a partir del análisis lingüístico de la categoría winaq. Los autores reconocen en su esfuerzo investigativo una estrategia de afirmación de la existencia del pueblo maya y su pensamiento,

ambos obliterados por el sistema colonial. Se constata la colonización de las mentes, sentimientos y prácticas de los mayas tras quinientos años de imposición del sistema cultural occidental. De dicha constatación surge la tarea de fortalecer la "conciencia colectiva" a través de la investigación del sistema de pensamiento reguardado en los idiomas mayas con el fin de reescribir la memoria histórica común y, así, "reapropiarse de los principios filosóficos de qe qxe'chil [de nuestras raíces] y llevarlos a la práctica política." El análisis lingüístico, epigráfico y de los textos mayas –Popol Wuj, Anales de los Kaqchikeles y Chilam B'alam de Chumayel– son los medios que permiten la exposición de la relevancia semántica y pragmática de la categoría winaq en el sistema de pensamiento maya. La obra es el fruto de la puesta en marcha de un "pensamiento descolonizador".

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción. Kynaab'il/Kyna'bil Qxe'chil: el sistema de pensamiento maya
Cap. 1. Contexto geográfico y teórico
- Otras propuestas
- Las traducciones del concepto winaq

Cap. 2. Winaq ojtxe: Winaq en su contexto histórico
- El Chilam B'alam de Chumayel
- El Popol Wuj
- Códice que se encuentra en Dresde
- El Diccionario Maya Cordemex

Cap. 3. At Qxileen. Tenemos Nuestro Sentido de Ser (verbo)
- Otras interpretaciones sobre el concepto winaq
- Construyendo nuestras identidades
- Nuestras otras nosotras / nuestros otros nosotros colectivo

Conclusiones

6 **Emma Chirix (maya-kaqchikel)**

Texto: Ru rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo (2010)

Resumen: El texto se ocupa de las formas de construcción de la corporeidad y sexualidad entre los y las kaqchikeles de San Juan Comalapa, Chimaltenango –lugar de procedencia de la autora–. Ineludiblemente emerge en la exposición la denuncia de los mecanismos de control de la sexualidad maya impuestos tanto por el sistema cultural imperante –judeo-cristiano-ladino– y sus instituciones –la iglesia, un modelo de familia, la escuela–, así como por el patriarcado kaqchikel que reprime el goce de la sexualidad de las mujeres mayas. La reflexión se apoya en un horizonte teórico que articula teorías críticas europeas-latinoamericanas-subalternas sin perder de vista una determinada perspectiva maya: el "enfoque de género-étnia". Entrevistas a profundidad con jóvenes, ancianas, parejas y solteros y la reflexión lingüística –el análisis de la idea de cuerpo en el idioma kaqchikel– han sido los métodos empleados en la compilación e interpretación de la información utilizada. La autora adscribe su investigación en el horizonte de una sociología y antropología liberadoras. El contenido de la obra fue presentado como tesis de maestría en ciencias sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Guatemala.

Índice de capítulos y sub-capítulos:
Introducción
Cap. 1. Marco conceptual
Cap. 2. Tratamiento de la sexualidad en Guatemala
Cap. 3. Breve historia de San Juan Comalapa
Cap. 4. Institución y sexualidad en Comalapa

Cap. 5. Construcción social y de la identidad genérica y étnica
Cap. 6. Sentido del cuerpo
Cap. 7. Erotismo femenino
Cap. 8. Buscando el erotismo encontré la violencia en el hogar
Conclusiones

Texto: Dos generaciones de mujeres mayas: Disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro (2012)

Resumen: "La tesis [de doctorado] estudia 'el proceso civilizatorio' y las disciplinas corporales que fueron impuestas a mujeres indígenas en un internado católico.

El estudio se basa en un amplio aparato teórico para discutir las categorías de proceso de civilización, interseccionalidad, cuerpos, poder, comida. […M]e nutrí de la antropología reflexiva, de los estudios feministas y poscoloniales del cuerpo para retar la etnografía occidental. Y para que el cuerpo no sea homogeneizado acudí al concepto de interseccionalidad para visibilizar la manera en que se cruzan las opresiones [género, raza, clase] pero también las resistencias.

Mediante cortes históricos analizo acontecimientos y factores que facilitaron el origen del internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro […]. [I]ndago el papel 'civilizatorio' del Estado y la Iglesia como dos estrategias distintas que apoyaron un proyecto civilizador para cristianizar y lograr la 'superación de la mujeres indígenas'. […Se afirma] que en el internado sí existió dominio ladino con el objetivo de 'civilizar' y cristianizar a las indígenas. [… Sin embargo,] existieron factores internos y externos que facilitaron la rebelión de las internas, […] expresaron sus derechos y desafiaron la opresión" (Chirix, 2012: Resumen).

Índice de capítulos y sub-capítulos:

Introducción
Cap. 1. Rutas teóricas y metodológicas hacia el cuerpo de las mujeres mayas
- Proceso de civilización y las mujeres mayas
- Aspectos metodológicos de la investigación

Cap. 2. Contexto histórico
- Un proyecto civilizatorio y dos estrategias de educación para el Pueblo Maya
- Proyectos nacionales para "civilizar" a los indígenas

Cap. 3. Interseccionalidad y cuerpos mayas como construcción social
- Las mujeres mayas y la construcción social de sus cuerpos
- "El Socorrro" y sus normas "civilizatorias"
- Valores impuestos
- Ideales y valores de Monseñor Rossell
- Ideales y valores de la congregación Bethlemita
- Valores aprendidos por las internas

Cap. 4. Materialidad del cuerpo
- Relaciones de poder generacional de adultas hacia niñas y adolescentes
- Reproducción de las disciplinas aprendidas
- Efectos del poder

Cap. 5. "Estas son indias, van a comer eso y lo aguantan. Y las indias sí aguantaron"
- Retomando y redescubriendo el internando
- Recolección de alimentos para las internas
- ¿Por qué las monjas alimentaron de esa manera a las estudiantes indígenas?
- La experiencia del hambre
- Insistencia sobre la alimentación

Cap. 6. Resistencia corporal

- Las transgresoras y sus estrategias
- Factores que motivaron a la rebelión y la defensa de las internas ante la imposición
- Formas creativas para aliviar el hambre
- ¿Cómo se defendían las estudiantes frente a la imposición?

Conclusiones

Anexo IX

Muestra de autores y corrientes de pensamiento referidos en las obras seleccionadas (cap. 4)

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
Demetrio Cojtí (maya-kaqchikel)	Santiago Bastos, Carlos Cabarrús, Ricardo Falla, Jesús García Ruíz	Charles Hale, Edward Fischer, Carol Smith, Kay Warren, Henri Favre, Robert Carmark, Richard Adams		**Antropologías críticas**
	Héctor Díaz Polanco, Severo Martínez Peláez, Humberto Flores Alvarado	Michael Löwy		**Marxismos**
	José Bengoa, Rodolfo Stavenhagen, Carlos Guzmán Böckler, Jean-Loup Herbert, Bonfil Batalla, Stefano Varese, Marie Chantal Barre, Renate Zahar	Benyamin Neuberger, Marcel Merle, Albert Memmi, Frantz Fanon, Louis Jean Calvet		**Teorías anticolonialistas**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
			Narciso Cojtí, COMG, Marco Antonio de Paz, Rigoberta Menchú, Alfredo Tay, Irma Otzoy, Sam Colop	**Pensamiento maya**
	Antonio Caso	Jacques Maritain, Walter Benjamin Pierre-Joseph Proudhon		**Filosofía**
	Cardoza y Aragón, Marta Casaús, Hugo Assman, Augusto Willensen Díaz, Edgar Barillas, Guillermina Herrera, Daniel Contreras, Jorge Skinner-Klée, Antonio Goubaud Carrera, Guerra Borges,	Norberto Bobbio, Terrence Kaufmann, Cristopher Lutz, Claude Levi-Strauss.		**Otros**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
Víctor Montejo (maya-jakalteko)	Ricardo Falla, Jorge Ramón González, Carlos René García Escobar	Talal Asad, Robert Carmack, Nora England, Victoria Sanford, Nazif Shahrani, Kay Warren, Eric Wolf, James Clifford, George Marcus, Edward Fisher, Greg Grandin, Charles Hale, Diane Nelson, Jennifer Schirmer, Carol Smith		**Antropologías críticas**
	Julio César Cambranes, Severo Martínez Peláez	Antonio Gramsci, Eric Hobsbawm		**Marxismos**
	Carlos Guzmán Böckler, Stefano Varese	Melvin Tumin		**Teorías anticolonialistas**
			Demetrio Cojtí, Irma Otzoy, Demetrio Rodríguez Guaján, Sam Colop, Humberto Ak'abal, Rigoberta...	**Pensamiento maya**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
			... Menchú, Adrián Inés Chávez, Alberto Esquit Choy, Gaspar Pedro Gonzáles, Luis de Lión, Daniel Matul Morales, Manuel de Jesús Salazar Tetsagüic, Leopoldo Tzián, Estuardo Zapeta	**Pensamiento maya**
		Tzvetan Todorov, Cornel West		**Filosofía**
	Arturo Arias, Eduardo Galeano, Miguel Rojas Mix, Nestor García Canclini, Marta Casaús Arzú, Paulo Freire, Dante Liano, Mario Roberto Morales	James Ferguson, Akhil Gupta, Edward Said, Marc Zimmerman		**Estudios culturales y subalternos**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Arturo Taracena, Adrián Recinos, Pastoral Colectiva del Episcopado Guatemalteco, Guatemalan Church in Exile, , Jorge Skinner-Klée, Daniel Contreras, Víctor Gálvez Burrel, Francisco Goldman, Miguel León-Portilla, Victor Perera, REHMI,	Richard Adams, Robert Carlsen, Ruth Bunzel, Terrence Kaufman, Stephen Schlesinger y Stephen Kinzer, Antony Giddens, Piero Gleijeses, Christopher Lutz, Roland Barthes, John Watanabe, Benedict Anderson		**Otros**
Irma Alicia Velásquez Nimatuj (maya-k'iche')	Isabel Rodas, Ángel Palerm, Santiago Bastos, Manuela Camus, Ricardo Falla	Robert Carmack, Greg Grandin, Diane Nelson, , Carol Smith, Edmund Gordon, Charles Hale, Faye Harrison, Jennifer Schirmer, Michel-Rolph Trouillot, Kay Warren, Eric Wolf, Richard Adams		**Antropologías críticas**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Humberto Flores Alvarado, Edelberto Torres Rivas, Alfonso Bauer Paiz, Julio César Cambranes, Carlos Figueroa Ibarra, Julio César Macías, Severo Martínez Peláez, Guillermo Pedroni	Antonio Gramsci, Nicos Poulantzas, Cedric Robinson, Clyde Barrow, James Petras, Henry Veltmeyer, E.P. Thompson, Immanuel Wallerstein,		**Marxismos**
	Fernando Cardoso, Enzo Falleto, Carlos Guzmán Böckler, Jean-Loup Herbert, Guillermo Bonfil Batalla, Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Stefano Varese, Silvia Rivera Cusicanqui	Frantz Fanon, Paul Gilroy, Albert Memmi, Michel Wieviorka, Steve Fierman, Takami Kuwayama, Michel Omi, Howard Winant, Linda Tuhiwai Smith		**Teorías anticolonialistas**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
			Rigoberta Menchú, Emma Chirix, Demetrio Cojtí, Edgar Esquit, Irma Otzoy, Maximo Ba Tiul, Juana Batzibal, Rigoberta Menchú, Marco Antonio de Paz, Víctor Montejo, Sam Colop, Juan Tiney, Juan Vásquez	**Pensamiento maya**
	Mario Payeras	Karl Marx, Michel Foucault, Louis Althusser		**Filosofía**
	Arturo Arias, Marta Casaús Arzú, Eduardo Galeano	Partha Chatterje, Arif Dirlik, Saurabh Dube, Ranajit Guha, Akhil Gupta, Pandey Gyanendra, Edward Said		**Estudios culturales y subalternos**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Maribel García, Cherrí Moraga, Ana Castillo, Walda Barrios-Klée, Yolanda Colom, Aída Hernández, Florencia Mallon	Patricia Hill Collins, Sharon Collins, Silvia Yanagisako, Jane Collier, Teresa Ebert, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Chandra Mohanty, Aihwa Ong, Michelle, Nancy Chodorow, Rosaldo, Kamala Visweswaran, Rose Brewer, Angela Davis, Elizabeth Graham, Bell Hooks, Rally Lindon, Carol MacCormack, Marilyn Strathern, Lee Maracle, Henrietta Moore, Sherry Ortner, Michelle Rosaldo, Julia Sudbury, Brackette Williams	Emma Chirix, Kaqla, Moloj	**Feminismos**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Claudia Dary, Víctor Gálvez, Jorge Luján Muñoz, Mario Monteforte Toledo, Jorge Skinner-Klée, Arturo Taracena, Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas, Coordinadora Nacional Indígena y Campesina, Daniel Contreras, Gustavo Palma	Emile Durkheim, Marvin Harris, Piero Gleijeses, Christopher Lutz, Stephen Schlesinger, Stephen Kinzer, Yvon Le Bot, Benedit Anderson		**Otros**
Edgar Esquit (maya-kaqchikel)	Santiago Bastos, Manuela Camus, Carlos Cabarrús, Ricardo Falla, Carlos René García Escobar, Jorge Ramón González Ponciano, Isabel Rodas, José Alejos García, Roberto	Akil Gupta, Richard Adams, Arjun Appadurai, Rody Brett, David Carey, Robert Carmack, Edward Fischer, Greg Grandin, Charles Hale, Jennifer Schirmer, Carol Smith,		**Antropologías críticas**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
Edgar Esquit (maya-kaqchikel)	Cardoso de Oliveira	Kay Warren, John Watanabe, Richard Wilson, Eric Wolf, Clifford Geertz, Pilar Sanchiz Ochoa		**Antropologías críticas**
	Julio César Cambranes, Carlos Figueroa Ibarra, Ernesto Laclau, Severo Martínez Peláez, César Montes, Humberto Flores Alvarado, Flavio Rojas Lima, Edelberto Torres-Rivas, Sergio Tischler Visquera	Antonio Gramsci, Chantal Mouffe, Immanuel Wallerstein		**Marxismos**
	Guillermo Bonfil Batalla, Silvia Rivera Cusicanqui, Carlos Guzmán Böckler, Jean-Loup Herbert	Frederick Cooper, Mohanty Talpade, Georges Baladier		**Teorías anticolonialistas**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
			Demetrio Cojtí, Miguel Ángel Curruchiche, Aroldo Camposeco Montejo, MAYAS, Irma Otzoy, Emma Chirix, María del Rosario Toj Zacarías, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Victor Montejo,	**Pensamiento maya**
	Mario Payeras, Luis Villoro	Michel Foucault, Paul Ricoeur		**Filosofía**
	Arturo Arias, Marta Casaús Arzú, Marisol de la Cadena, Florencia Mallon, Mario Roberto Morales, Nestor García Canclini, Morna Macleod	Gayatri Chakravorty Spivak, Saurabh Dube, Homi K. Bhabha, Ranajit Guha, Stuart Hall		**Estudios culturales y subalternos**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Arturo Escobar, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh	Boaventura de Sousa Santos		**Pensamiento decolonial**
	Juan José Arévalo, Edgar Barillas, Lina Barrios, Roberto da Mata, Víctor Gálvez Borrell, Daniel Nugent, Julio César Pinto Soria, Adrián Recinos, Arturo Taracena, Jorge Solares, Hugo Zemelman	Fernand Braudel, Piero Gleijeses, Yvon Le Bot, Mahmood Mamdani, Alain Toraine, Pierre Bourdieu, Todd Litle-Siebold, Chistopher Lutz, Michel de Certeau, Benedict Anderson,		**Otros**
Ajb'ee Jiménez (maya-mam)	Carlos Cabarrús, José Alejos García, Santiago Bastos, Sergio Mendizábal	Richard Adams, Arjun Appadurai, Charles Hale, Richard Wilson, Allan Burns, Robert Carmack, John Comaroff, Nora...		**Antropologías críticas**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
Ajb'ee Jiménez (maya-mam)		...England, Edward Fisher, Diane Nelson, Carol Smith, Key Warren, Eric Wolf		
	Julio César Cambranes, Héctor Díaz-Polanco	Antonio Gramsci, Raymond Williams		**Marxismos**
	Guillemo Bonfil Batalla	Ngugi wa Thiong'o, Frantz Fanon, Paul Gilroy, Linda Tuhiwai Smith		**Teorías anticolonialistas**
			Héctor Aj Xol Ch'ok, Simeón Taquirá, Marco Antonio Ramos Noj, Rosenda Camey, Daniel Domingo López, Ajpub' Pablo García, Eduardo Pacay Coy, Sam Colop, José Yac Noj, Aura Cumes, Demetrio Cojtí, Edgard Esquit,	**Pensamiento maya**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
			Gaspar Pedro Gonzáles, Victor Montejo, Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján,	
	Carlos Lenkersdorf, Miguel León-Portilla, Mario Payeras	Xavier Zubiri, Michel Foucault		**Filosofía**
	Arturo Arias, Mario Roberto Morales	Stuart Hall, Partha Chatterjee, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak		**Estudios culturales y subalternos**
	Fernando Coronil, Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, Edgardo Lander			**Pensamiento decolonial**
	Alberto Acosta, Iván Azurdia Bravo, Mercedes de la Garza, Matilde Ivic de	Joanne Rappaport, Linda Schele, Fredrik Barth, Douglas Brintnall, Patricia Hill Collins, Garrard-		**Otros**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Monterroso, Víctor Gálvez Borriell, Jorge Skinner-Klée	Burnett, Ivon Le Bot, Alain Touraine, Benedict Anderson,		
Emma Chirix (maya-kaqchikel)	Santiago Bastos, Manuela Camus, Jorge Ramón González Ponciano, Mario Humberto Ruz	Greg Grandin, Diane Nelson, Richard Adams, Charles Hale, Jennifer Schirmer		**Antropologías críticas**
	Frei Betto, Alfonso Bauer Paiz, Julio César Cambranes, Severo Martínez Peláez			**Marxismos**
		Frantz Fanon		**Teorías anticolonialistas**
			María Luisa Curruchiche, Edgar Esquit, Aura Cumes, Jun Q'anil Gómez, Ajb'ee Jiménez	**Pensamiento maya**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Bienvenido Argueta Hernández, Enrique Dussel	George Bataille, Michel Foucault, Tzvetan Todorov		**Filosofía**
	Marta Casaús Arzú, Morna Macleod, María Luisa Cabrera, Manuel Baella	Gayatri Chakravorty Spivak		**Estudios culturales y subalternos**
	Edgardo Lander, Catherine Walsch			**Pensamiento decolonial**
	Ana Amuchástegui Herrera, Irene Meler, Mabel Burin, Lorena Carillo Padilla, Anamaría Cofiño, Rosío Córdova Plaza, Clara Coria, Ochy Curiel, Hilda Fernández Álvarez, Gloria González López, Marta Lamas, Marta Torres	Judith Butler, Margaret Farley, bell hooks, Michael Kaufman, Michelle Perrot, Joan Scott, Andrea Smith		**Feminismos**

Intelectual maya	Autores latinoamericanos	Autores no-latinoamericanos	Autores mayas	Corrientes de pensamiento
	Falcón, Ana Patricia Borrayo, Rosalina Estrada, Liuba Kogan, Marcela Lagarde, Ana Silvia Monzón, María Rodríguez Shadow, Julia Tuñón			
	Raúl García, David Le Breton, Octavio Paz, Adrián Recinos, Mario Humberto Ruz, Arturo Taracena, Carlos González Orellana, Julio Pinto Soria, Stephen Schlesinger, Stephen Kinzer	Pierre Bourdieu, Margaret Mead, Norbert Elias, Piero Gleijeses, David Le Breton, Marcel Mauss, James C. Scott, Victor Turner, Anthony Giddens, Benedict Anderson,		**Otros**

Impreso en:
5ta. calle 1-61 zona 1
Ciudad de Guatemala, Guatemala C.A.
Teléfonos: 2220 2956 - 2230 3196
editorialmayawuj@yahoo.com
mayawujgt@gmail.com